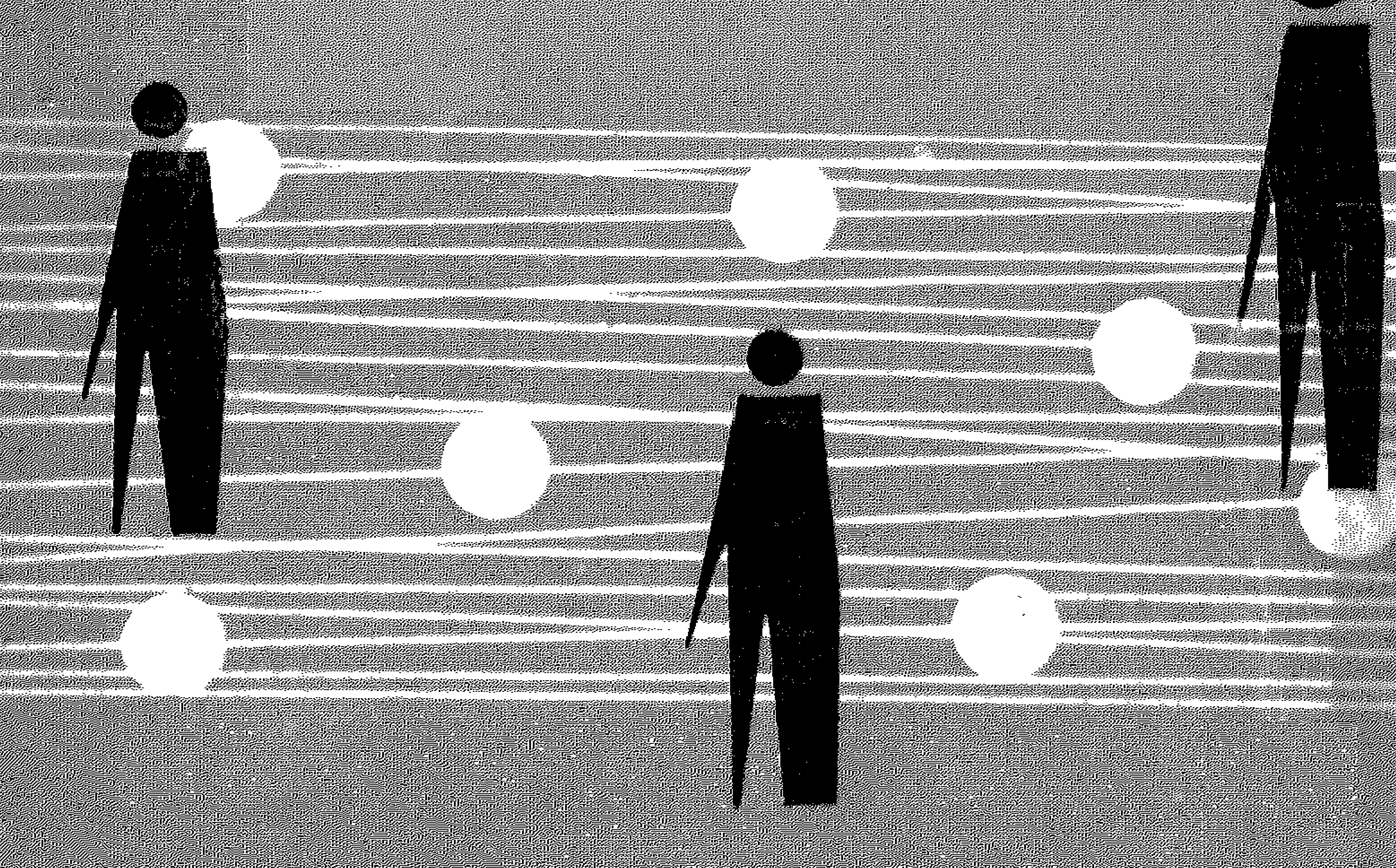
الوجودية

فلسفة الوهم الانسانى

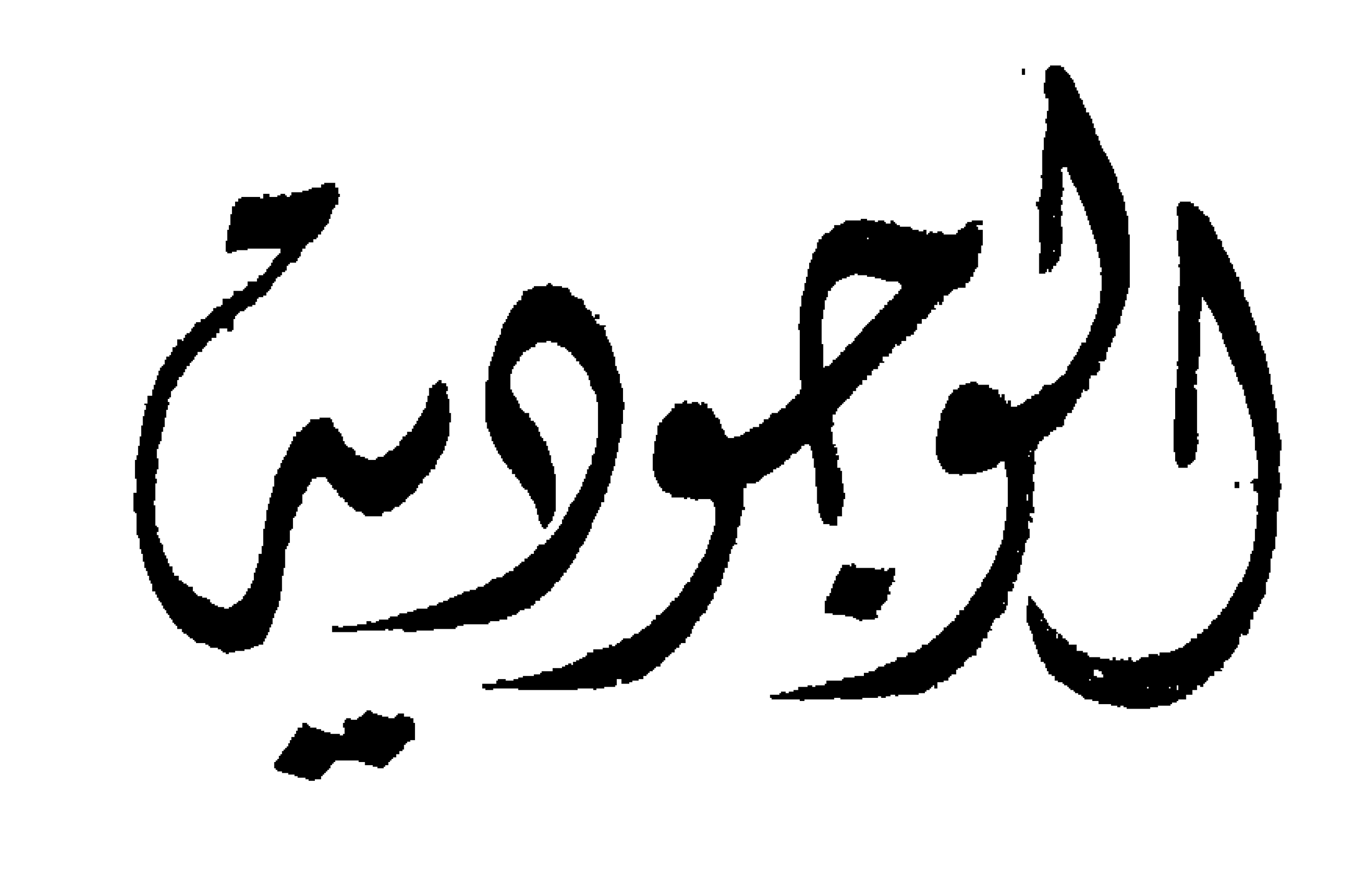


الدكتور محمد ابراهيم الفيومى

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة



فلسفة الوهم الانساني

تأليف

الدكتور محمد ابراهيم الفيومي

عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية
جامعة الازهر - القاهرة

الطبعة الاولى
١٩٨٣

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

رقم الايداع بالـكتب ٤٨٣٤ لسنة ١٩٨٢
الرقم الدولى ١ — ٠٠٦٣ — ٠٥ — ٩٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا :

لم تقولون ما لا تفعلون ؟

كبر مقتا عند الله : ان تقولوا ما لا تفعلون » .

(سورة الصف)

يقول « چان ڤال » : فى يوم من الأيام بينما
كنت أهم بمغادرة إحدى مقاهى باريس مررت
فى طريقى بمجموعة من الطلبة ، تقدم إلى أحدهم
وسألنى : أن السيد بالتأكيد وجودى ؟

Surment monsieur existantialiste

أنكرت أنى وجودى — لماذا ؟

لم أتوقف لأفكر فى السبب ، ولكنى كنت
أحس أن المصطلحات التى تنتهى بمصطلح iste
تخفى عادة تعميمات تستغلق على الفهم ..

علق : « جورج جيرفتش » على هذا الجواب
قائلا :

أحب أن أهنىء « چان ڤال » على استطاعته أن
يرد بـ « لا » على الطالب الذى سأله ما إذا كان
وجوديا ؟ وآمل أن تنمو هذه الـ « لا » إلى
عدم القبول الكامل ..

« ماهى الوجودية ؟ »
ترجمة : دكتور عبد المنعم الحفنى

مقدمة المؤلف

فى آفاق الفكر والانسان والدين

- ١ -

هناك فى تفسير النزعة الدينية فى الإنسان رأى يقول :

أن الشعور بالضعف ، أوالعجز، أوالجهل، هو الذى يخضع الإنسان لله .

ولازم هذا الاتجاه أى مقابله يعنى : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم شواهد قوية للاستقلال عن الله فأى الأوصاف أحق بالقبول ؟

والذى نراه أن كلاهما غير مقبول بهذا التحديد العلمى .

والسؤال : ما مقدار الحقيقة فى الرأيين ؟

الرأى الأول : ينطوى على حقائق :

الحقيقة الأولى : تعنى أن حقيقة الإنسان . ضعف . عجز . جهل

الحقيقة الثانية : أن من معانى هذا الشعور فيه مايدفع الإنسان إلى الإيمان بالله وتنظيم العلاقة بينه وبين الله.

ترتكز هاتان الحقيقتان على أساسين :

١ — أساس علمى يقول : إن الكون مرتبط بقوانين ودور الإنسان هو دور المكتشف لها فالإنسان محكوم بهذه القوانين فهو معها ضعيف

٢ — أساس ديني يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا اى قدرة الله قاهرة.

فعندما ينتهى الإنسان من بحوثه ويرى أنه مكتشف للقانون وحسب. وعلى ضوء اكتشافاته تكون استفادته . يساوره فى النهاية شعور التغيير فيحاول فلا يستطيع فيتأكد لديه أن ما أمامه من قوانين تعتبر مقدمات لسلسلة طويلة لمعرفة القانون الأكبر الذى يغير وتتغير به الأشياء ، فكل ماعثر عليه الإنسان هو قانون تفسر به الأشياء .

أما القانون الذى يتغير به الكون واقتنع بوجوده الإنسان مع شعوره بعدم قدرته على الوصول إليه فهو الذى يرسم ضعف الإنسان وعجزه. ومن هنا بدأت الماركسية جدلها العنيف مع الفلسفات ودعت الماركسية هذه الفلسفات بأنها فلسفات تفسيرية « أما الماركسية » فإنها فلسفة التغيير وكانت تعنى من فلسفة التغيير : قدرتها الفائقة على أخذ مال الأفراد لتركزه فى الدولة لتقوم الدولة بتوزيعه بمختلف أساليب التحويل .

وهل هذا هو قانون التغيير ؟

وإلى قانون التغيير يشير القرآن إليه على أنه من خصائص الألوهية فقط

قال تعالى : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيي ويميت .

قال أنا أحيي وأميت .

قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .

فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الكافرين[١] .

الحقيقة الثانية : التى تشير إلى أن بين هذا الشعور والاعتراف بالله علاقة قوية ، لأنه يترتب على عدم الوصول إلى قانون التغيير اعتراف بالعجز من جانب الإنسان لنفسه واعتراف من الإنسان أيضاً بأن الكون ما زال محكوما بقوة أخرى خارجة عن نطاقه .

فيحاول الإنسان بناء على ذلك الإحساس أن ينظم علاقة بينه وبين هذه القوة الالهية وبناءا على عمق هذا الأساس تتنوع العلاقة :

• فتارة تكون علاقة قائمة على نوع من التفكير والبحث وهذا فى المفهوم الدينى نوع من العبادة قال تعالى: « ولله ملك السموات والأرض والله على كل شىء قدير إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار[٢] » .

• وإما علاقة قائمة على نوع من التسليم .

قال تعالى : « أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون » .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

• أو علاقة قائمة على المسخ والتشويه إما بسبب الغرور وإما بسبب الانحراف الوثنى

قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

قال تعالى : (وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) .

• أو علاقة قائمة على أساس دينى منظم تنظيما إلهيا .

قال تعالى : (ألا لله الدين الخالص) . .

وهذا التنوع فى العلاقات أساسه التفاوت فى درجات إحساس الناس بهذه المعانى :

العجز .. الضعف .. الجهل ..

أو بتعبير آخر : إحساس بقدرة محدودة . . إحساس بقوة محدودة . إحساس بعلم محدود .

فالانسان دائما من خلال شعورة بهذه « المحدودية » يتجه إلى الله وإلى هذا المعنى تشير آيات القرآن :

قال تعالى : (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) .

قال تعالى : (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد) .

وبالرغم من انطواء هذا الرأى على تلك الحقائق فإن هناك محاذير :

• منها أن الدين للضعفاء .. والعجزة .. والجهلاء . .

. منها أن الدين مخدر حيث يصرف الإنسان عن الاهتمام بنفسه ويجعله يرضى بالاستغلال .

. منها أن الدين دعوة مبهمة قائمة على مجهول غيبي .

مثل هذه المحاذير من مظان الرأى الأول . يبغيها من أخلد إلى الأرض واتبع هواه .

لكن بعد العرض السابق يتبين لنا :

أن العجز = قدرة محدودة . الجهل = علم محدود ، الضعف = قوة محدودة .

أى أن هذه الأوصاف نسبية وتحكم الانسانية جميعا .

فالإنسان عاجز وقادر فى نفس الوقت باعتبارات :

فالإنسان بالنسبة لله — عاجز .

والإنسان بالنسبة للكائنات وبناء حضاراته قادر فيما وفق إليه .

وبالنسبة لفنائه وفناء حضارته فقدرته محــــدودة لأنه يحب الخلود ولا يقدر عليه .

أما بالنسبة للمحاذير الأخرى بوجه عام :

إنما هى آراء تختلف باختلاف العلاقات الأربع السابقة وارتباط الإنسان بها تعنى أن من يرى العلاقة قائمة على نوع من الفكر فقضية الدين لديه قضية عقلية ويترتب على ذلك عدم ضرورية الرسالة والرسول .

وهذا نهج أكثر الفلاسفة العقليين والدينيين حتى بعض الإسلاميين .

ومن يرى أن علاقته قائمة على نوع من التسليم ومن غير أن يخصص التسليم لله كانت نفسه عرضة للاستغلال والدين لديه مخدر مثل :

عبادة الطبيعة .. عبادة الإنسانية .. عبادة العائلات المقدسة قديما .

ومن يرى أن علاقاته قائمة على المسخ والتشويه :

يرى فى الدين دعوة مبهمة كعبادة الأصنام والأوثان والنار .

ومن يرى أن هذه العلاقة إنما ينبغى أن تكون منظمة تنظيما إلهيا وليس على الإنسان إلا أن يتقبلها . لذلك من يرى ضرورة الرسالة والرسل .

وعلى ضوء هذه العلاقات وتنوعها يظهر لنا شىء بالغ الأهمية فى « المشكلة الدينية » وهو الذى وراء هذه العلاقات المتنوعة وهو عدم التفريق بين اصطلاحات ثلاثة وإن ظهرت تحت مصطلح واحـــد هو الدين ، هذه الاصطلاحات الثلاثة هى :

- الدين .
- الفكر الدينى .
- عادات وتقاليد دينية .

فهذه الإصطلاحات بينها علاقات بعضها مشوب بالتوتر والقلق ، أو التباس فى المفهوم مع صعوبة فى التمييز والتفريق ، فالأحداث التى جرت

فى أوربا بين رجال الدين ورجال النهضة كانت فى حقيقة الأمر بين الفكر الدينى والعادات الدينية .

وما نهضة لوثر وكالفن لا تخالفها بين الدين كدين إنما هى بين الأفكار الدينية والعادات الدينية .

كذلك ما حصل فى الإسلام وما وجد فيه من مذاهب وفرق إنما هو فكر دينى .

فالخلاف مثلا حول الصغيرة والكبيرة فضلا عن أنه سياسى نراه تطاولا إنسانيا نحو سلطات إلهية بحتة . قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » .

مع أن الدين فى تقريره لمثل هذه القضية كان حكمه قائما على اعتبار أن الإنسان محكوم فى أحواله بالتقلب بين النسيان والتذكر لذلك قرر القرآن :

أولا : أن مبدأ الخطأ فى الإنسان طبيعة إنسانية ..

ثانيا : لكى لا يكون هناك عسر ومشقة تلحق بالإنسان قرر الدين مع مبدأ الخطأ ؛ التوبة للعبد — بشروطها المقررة — مالم يغرغر .

. ثم فى العصر الحديث تطورت الثورة ضد رجال الدين حتى شملت إنكار الدين وإنكار وجود الله كما عرضنا وكان أساسها الفكر الدينى المشوش وعاداته ورهباته . ثم فى النهاية نقول أن الشعور بالضعف .. والجهل .. نفس الوقت والعجز .. هى الأوصاف اللائقة بالإنسان ، وهى الحقيقة الإنسانية . وهذا فى ماجعل الدين فى مشكلة مع العقل .

الرأى الثانى : الذى يفسر النزعة الإلحادية عند الإنسان :

ينطوى على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الإلحاد مصدره شعور بالقوة .

الحقيقة الثانية : أن الشعور بالقوة له علاقة بدعوى عدم ضرورة الإله .

وهاتان الحقيقتان ترتكزان على أساسين :

الأساس الأول : علمى يقول : المعرفة خادعة .

الأساس الثانى : دينى يقول : قتل الإنسان ما أكفره من أى شىء خلقه .. « يا أيها الإنسان ماغرك بربك الكريم . الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك » فمبدأ المعرفة خادع ومع ذلك محكوم به الإنسان وبالرغم من أن الإنسان هو المكتشف لخداعها فإنه ما زال يثق بها لأنه يرى أن هذا الخداع خاص بمعرفة غيره من الناس أما هو نفسه فغير مخدوع بها لأنه يعلم أنها خادعة وكبار الفلاسفة خدعوا بها .

فالغزالى خدع بها عندما أسند اكتشاف خداع الحواس للعقل .

لأنه فى الحقيقة عرف خداع الحواس من الحواس نفسها مع العقل .. فهو بعينه رأى الظل واقفا رآه بعينه فى زمن ما . وعندما رآه متحركا رآه أيضاً بظهور فى زمن آخر . فبالعين مع عامل زمن عرف حقيقة الظل ، والنجم الذى فى السماء يراه بالعين المجردة كالدرهم ويراه بالعين المكبرة مثل الأرض فأنها العين ، أنها المعرفة الخادعة . ديكارت كان مخدوعا أيضاً بعقله

عندما قرر وجوده عن طريق الفكر بينما الوجود ثابت للاشياء غير المفكرة مع أنها لا تعلم عن نفسها أنها موجودة .

وهناك من الفلاسفة من هو موجود ويفكر ولو سألته عن وجوده لقال : لا أعلم إن كنت موجوداً أو غير موجود .

فالإنسان مخدوع بظواهر الأشياء ويحب أن يخدع ويكره أن يعترف لنفسه بأنه خدع قال تعالى : [يخادعون الله وهو خادعهم] .

وإلا فما معنى قول ديكارت : أن الله لا يمكن أن يهب عقلا مضللا .

هذه العبارة في حد ذاتها خداع من ديكارت لنفسه .

أليس من الممكن أن يهبه الله عقلا مضللا ؟ أليس هناك من هو خلق من غير عقل [مجنون] وهل خالقه إله مضلل ؟ فإذا لم يمكن أن يهبه عقلا مضللا فلماذا شك ولماذا أسند اليقين إلى العقل ؟ أنه ممكن أن يقول هداني الله .. الحقيقة كلنا مخدوعين . فعندما يفكر ثيرون — فيلسوف يوناني ٣٦٠م قبل الميلاد — وصول الإنسان إلى الحقيقة .

هل هو على حق أو مخدوع بالنسبة إلى ديكارت ؟

ثم يقول : إن أقصى ما يمكن أن يطمع إليه هو تحقيق نوع من السعادة السلبيه بانتفاء كل اضطراب أو قلق ..

من هـذا الخداع وعن طريق تلك المعرفة هل يستطيع أن يعرف الإنسان نفسه دون أن يساعده الوحى الالهى ؟؟

وكيف يمكن أن يثق بأنه قوى قدير ؟؟

من هـذا الخداع استطاع ديكارت أن يثبت أنه موجود وأنه يفكر . ثم فى النهاية قرر ضعفه بأن الله فى النهاية هو الذى وهبه عقلا غير مضلل .

الحقيقة الثانية : علاقة هذا الشعور بدعوى عدم ضرورة الإله ، من هذا الخداع كان شعور الإنسان بالقوة والعلم ..

فن حركة القوة أعلن نيتشه نظرية (السوبرمان) وأعلن موت الإله .. ومن مركز القوة أعلن فرعون أنه الإله .

يقول رافيسهيون : الانفصال عن الله ، والعودة إلى الله وإغلاق الدائرة الكونية العظمى وإعادة التوازن الكلى . ذلك هو تاريخ العالم[١] .

فحاربة الإله دائما تنبع من منابع القوة .

• القوة الفكرية : اتجاهات غالب الفلاسفة .. الإنفصال عن الله .

---

(١) الفلسفة الفرنسية المعاصرة : ج ليروبى ترجمة د . عبد الرحمن بدوى .

القوة المادية : اتجاهات الملوك والسلطان .. الإنفصال عن الله .

فمع قوة فرعون دعوة بألوهيته .. وكان مخدوعا لأنه مات قبل أن يباشر سلطات الألوهية . فى ادعاء فرعون بأنه إله نلاحظ فيها معنى محاولة الانصاف بـ « المثل الأعلى » وأنه يريد إنتزاعها لنفسه وكان ظالما لها ، لأنه ابتلعه اليم وهو مليم .

أما نيتشه فقد رأى أن فى البحث عن الإله سراب خادع وطريق مضن .

فأراد أن لا يخدع نفسه بأكثر من ذلك فأعلن : الإله قد مات[1] .

---

(١) إذا كان هناك إله فكيف طيق ألا أكون الها ؟ ولذلك ليس هناك آلهة ، هذا ما يقوله نيتشة على لسان « زرادوسترا » أن الله يجب أن يتخلى عن عرشه ليترك مكانه للطغاة من أهل الأرض ؟

وحب القوة جزء من الطبيعة البشرية العادية ولكن فلسفات القوة فيها شىء من الخبل فى معنى محدد بذاته .

فوجود العالم الخارجى عالم المادة وعالم الكائنات الأخرى ، حقيقة قد تؤدى نوعا بذاته من الكبرياء ، ولكن لا يستطيع إنكاره إلا مجنون ، وأولئك الذين شوه حب القوة لديهم فكرتهم عن العالم يوجدون فى كل مستشفى للمجانين : فستجد رجلا يعتقد أنه عاهل بنك انجلترا . وآخر يعتقد أنه الملك ، وستجد أيضا من يعتقد أنه الله .

ومثل هذه الأوهام إذا عبر عنها رجال معلمون بلغة فيها غموض ، تؤدى بأصحابها إلى تولى كراسى الأستاذية للفلسفة ، وإذا عبر عنها رجال عاطفون بلغة بليغة تؤدى الى قيام الدكتاتوريات .

• أن هذا الإعلان فى حد ذاته أضاف إلى رصيد المشاكل الإلهية مشكلة أخرى وهى لماذا مات ؟

أنه كان موجودا .. متى كان موجودا ؟

أنه مات .. متى مات ؟

على أى حال إذا كان لابد أن نفهم هـذا الإعلان فاعتقد أن من الصعب فهمه لأن الصيغة فى حـد ذاتها تحمل المتناقضات العجيبة وما أنطوى عليه العقل من خبل وهى « الإله قد مات » لأن كلمة إله أو الله .. تتنافى مع الموت بناءا على أساسين :

الأساس الأول : فـكرى .

لأن الفـكر الإنسانى على اختلاف مناهجه الذى حاول إثباته وجود الله .. أثبته على أساس أنه قوة ثابتة ، ومركزاً للوجود .

الأساس الثانى : المنهج العلمى :

عندما نتـكلم عن القانون نجعل أن من أهم صفات القانون الثبات .

= المجانين الرسميون يوضعون فى المستشفيات بسبب ميولهم إلى استعمال العنف إذا شك إنسان فى صحة إدعاءاتهم أما المجانين غير الرسميين باختلاف أنواعهم فيمنحون سيطرة على جيوب قوية ويستطيعون انزال الموت والـكوارث بـكل العقلاء الذين فى متناول أيديهم . أن ما يصيبه من الجنون من نجاح فى ميادين الأدب والفلسفة والسياسة هو إحدى السمات التى تفرد بها عصرنا ، وتنمو صور الجنون كلها تقريبا من النزعات التى تهدف إلى القوة « يراجع القوة بيرتراند راسل س » . ترجمة عبد الرحيم أحمد .

وإذا لم يقبل الثبات فهو مازال فرضا لم يثبت صحته بعد ، كذلك الأساس الدينى : جعل من أهم صفات الله — الدوام — والثبات . فمن أثبت وجود الإله جعل من أهم صفاته الدوام والثبات .

على أى حال لم تمر هذه الصرخة هباءاً .

إنما أورثت الإنسان الأوربى حزنا غامضاً سيطر عليه من فراغ تلك الصرخة الرهيبة لأنها قطعت أمله فى الله وبلدت إحساسه حين قطعت ما بينه وبين الله مع أنه ما زال فى حاجة إلى الله ، واستطاعت المادية أن تحول هذا المعنى الأعظم معنى الإحساس بالحاجة إلى الله إلى معان منها مادية جامدة :

أولا : عبادة الطبيعة : ثم سقطت عندما سيطر الإنسان عليها .

ثانياً : عبادة الإنسانية : ثم أخفقت عندما ظهرت مذاهب تعارض الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد .

ثالثاً : عبادة حتمية القوانين : معنى غيبى على فيه معنى عجز الإنسان وضعفه وجهله ؛ وحتمية القوانين : تساوى فكرة قديمة تقول لكل شىء له إله — إله الليل — إله النهار — الخ .

أى كل شىء لديهم يعطى فكرة النظام هو عندهم إله .

وتلمح من خلال هذا التفسير أنه تفسير يتساوى على مبدأ على

يقول : كل شيء فى نظر العلم له قانون فقول : كل شيء له إله يساوى كل شيء له قانون مع فارق التعبير والمنهج .. فالفكرة الغيبية بدأت تطل حتى من وراء الابحاث المادية وتوصل العلماء إلى الطاقة الروحية من وراء الذرة ..

معنى ذلك أن القوة التى بات يشعر بها الإنسان قوة خادعة تخبط بها فى مجال الغيبيات وليس أشق على الإنسان من أن تبتلعه رحابة الصحراء وراء لمع من السراب ثم يفتهى فى يبابها .

ومن محاذير هذه القضية :

• أن العلم رمز الإلحاد .

• العلم لا يتعايش مع الدين .

يقول شبينجلر :

ينشأ مع كل (عصر استنارة) من تفاؤل لا حد له بالعقل ثم يتحول إلى تشاؤم لا حد له أيضاً .. وبذلك نستنزف إمكانيات الفيزياء كوسيلة نافعة لفهم العالم ويلوح الميتافيزيقا فى الأفق من جديد .

ومما يبدو لنا من ثورة العلم أن العلم استطاع أن يعرف الأسباب والمسببات على وجه أوسع وأدق واستبطن أمور المادة تحت مجهره

وتجربته فأنكر بذلك وثنية الإنسان للطبيعة وزود دعوة الرسل بأدلة من جانب آخر جانب الحياة المحسوسة .

وليس كما يقول بعضهم : أن فى مكتشفات العلم إنكار للوجود الإلهى .

ثم فى النهاية تقول : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم . ما هى إلا أوصاف موهمة وقشرة خادعة عن الحقيقة .. وهذا فى نفس الوقت ماجعل الدين فى أزمة المعاصرة .. أزمته غير حقيقية .

بعد ذلك يمكن أن نقول أن الدين حياة ضرورية وليس مرحلة حضارية ولامعنى للحضارة إلا باستكمال ضرورياتها لذلك نقول مع إقبال :

أن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل الكون تأويلا روحيا .

• وتحرير روح الفرد .

• وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تطور روح المجتمع الإنسانى على أساس روحى . ولاشك أن أوربا فى العصر الحديث قد أقامت نظما مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها وهذا هو

السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس إلا قليلا فى حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

أن مثالية أوربا لم تكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغنى .

وصدقونى أن أوربا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسانية»[1] .

---

(١) تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، محمد إقبال — ترجمة عباس محمود ص ٢٠٧ .

الحقيقة الدينية ، هى من حيث الأساس : الله — الرسول — الإنسان وذلك من حيث أن الدين عبادة ، والعبادة تقتضى : عابدا ، ومعبودا وعلاقة .

وتلك حقائق لا ينفصل عنها الدين ولا يختلف حولها ، وفى هـذا مايفيد أن الحقيقة الدينية واحدة لا تحتمل التعدد ، ثابتة لا تقبل التغير ، منسجمة لاتقبل التصارع .

وما يؤكد أن الحقيقة الدينية ترتكز على تلك المبادىء الثلاثة :

- الوحدة .
- الثبات .
- الإنسجام .

أولا : مصدرها الله وهو رمز الوحدة والتوحيد .

ثانيا : طريقها الرسول ، ولم يثبت لدينا أن أوحى برسالتين متناقضتين ، حتى وقع التصارع بينهما فى زمن واحـد ، كذلك فإن

الرسالات الحقيقية ، أكدت نفسها بما سبقها من حقائق الوحى المنزل فالكل ، يستند إلى الوحى الإلهى .

فما كان لرسول أن يتصارع مع ماقبله من الوحى ، وفى القرآن : « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا » وما كان لرسول أن ينقض ماقبله .

ثالثا : مقرها الإنسان : فحقيقة الدين لا إله إلا هو ، والإنسان هو الإنسان مخلوق لله ولا يستطيع الإلحاد العلمى أن يغير من ذلك .

فيمكن أن نصف الدين : بالإسلام — بالتوحيــــد — بالدعوة الإلهية — الدين الحق ، لأنه أولا وأخيرا مصدره الله : قال تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » غير أنه وجد الدين اليهودى نسبة إلى شعب .

ووجد الدين المسيحى نسبة إلى المسيح .

فالإنسان انقسم بالدين ، بينما الدين وحدة ، وتصارع بالدين ؛ بينما الدين لا يقبل التصارع أو تغير الإنسان بالدين ، بينما الدين لا يقبل التغير .

ما أساس ذلك الانقسام ؟

أساس ذلك فى نظرنا يرجع إلى أمرين :

أولا : الإنسان .

ثانيا : وفكره حول الدين .

أولا ـ الإنسان :

وإلى الأول يشير القرآن فيقول : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها » الآية .

ويقول : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

أى أن الحقيقة الدينية واحدة معروفة ولكن الإنسان هو الذى يتصارع رغم علمه بها .

وأشد الناس عداوة وصراعا مع العقيدة هو الذى عنده علم بها ، ولذلك كنا نرى التعارض شديدا بين الرسول ، وأهل الكتاب ومرجع ذلك ، فى نظرنا ، إلى التمييز الاجتماعى (الذى يكون عليه الإنسان) ، والدعوة الجديدة لا تحرص على المراكز الاجتماعية القديمة لاتباعها بقدر ما تحرص على صفاء العقيدة بينهم ومثل هذا الهدف للدعوة لا يغيب عن الإنسان الحريص على المركز الاجتماعى فمن هنا ، تقع المزاحمة والنزاع الحاد ،

بين الإنسان والدعوة الجديدة ، ولعل هـذا مايفسر الموقف الحقيقى للدين من الدنيا ، وينفى أن الدين يدعو إلى الهروب عن الدنيا أو لعنها .

فالدين يحب من الإنسان ألا يـكون عبدا لها وينسى فى سبيل ذلك الهدف الحقيقى للحياة الدينية . ومن هنا يمـكن أن نفسر موقف الرسول من العروض التى عرضت عليه فى بدء الدعوة : من جمع المال أو السود . . الخ . ثم رفضه بأقوى مما عرض عليه من أنه لو أعطى الشمس والقمر . . الخ فى هذا مايعطى المعنى الحقيقى للعقيدة الدينية وأنها شىء والمراكز الاجتماعية شىء آخر فغرض الحياة الدينية أن تمـكن الناس من تخطى الحدود الموضوعية حدود العالم الموضوعى والـكشف النهائى والتعبير عن اتصال الإنسان الروحى بالعلم الإلهى ولا سبيل للانسان إلى ذلك إلا بالله ، واختيار الإنسان لهذا الدين هو العقيدة الدينية . . وإذا لم يختر ذلك فلسوف يضع الموت النهاية للعالم الموضوعى وعليه وزر ما أختار .

فالإنسان بين أمرين :

• إما أن يخـدم الحقيقة الدينية ويعلم أنه هو الموضوع الحقيقى للحقيقة الدينية من حيث الوجود الإنسانى ، والغرض الإنسانى ، والمصير

الإنسانى ، وعن طريق ذلك أيضا يتصل بالله دون أن يتعثر بالأشكال الموضوعية للعالم .

• وإما أن يخدم مركزه الاجتماعى وبذلك يستطيع أن يزيف كثيراً من الحقائق بنفاقة — الاجتماعى وتظهر أشكال شتى من الاختلافات والصراعات بعدد أشكال النفاق الاجتماعى .

ثانيا ـ الفكر الدينى الشخصى :

إن جانبا كبيرا من الفكر الدينى الشخصى ، يمثل نفاقا اجتماعيا . من النفاق الاجتماعى وجد الفكر الدينى ، ونعنى بالفكر الدينى هو الذى يكون أشد بعـــدا عن الحقيقة الدينية ويوجب الكثير من الاختلافات ، مثل الفهم الشخصى فى الدين ، أو الرأى فى الدين ، وهو قسمان :

• فكر دينى يعبر عن أصول الدين ، أو الفقه الأكبر ، أو علم الكلام أو علم التوحيد أو أصول اللاهوت . وعلم الشريعة — أو علم الفقه .

فعلم الكلام : هو فكر عقلى اجتماعى سياسى وفى نفس الوقت أبعد ما يكون عن تمثيل وجهة نظر الدين إنه يحاول أن يرتبط بالإحالات العقلية ومقولات الفلسفة بمعنى قبول التصورات والجواهر

والأفكار السكاية وما شاكل ذلك ، بوصفها حقائق فى عالم اللامعقول، ومحاولات ربط مقولات الوجود الزمانى بالوجود الأبدى وكل مايسمى بالمناهج العقلية ألزمت الإنسان أن يصدر حكما ما .. حول كل قضية دينية . . ومثل ذلك كله هو مجهود إنسانى أولا وأخيرا فيما ليس أساسه إنسانيا . فالفكر الدينى على هذا الأساس ماهو إلا فلسفة قلقة حاولت الهروب إلى الدين ولذلك كانت فلسفة جدلية خلقت من الدين قضية جدليه أمام الفلسفة وأمام العقل وهذا فى حقيقة الأمر يعنى صراعا بين طرفين — الدين ليس أحدهما — والطرفين هما :

• العقل .

• ومقولاته .

وتلك المقولات عقلية وليست دينية انتحلها الإنسان للدين بوسائل شتى لتدعيم كيانه الاجتماعى وأطلق عليها الفكر الدينى . أما الدين فهو وحى إلهى وليس على العقل أما الدين إلا التسليم بقضاياه كما يسلم بالقواعد الرياضيات والبديهيات .

وعلم الفقه : هو علم اجتماعى دينى قائم على أساس ارتباط مصلحة الإنسان الدينية بالدنيوية وهو يعرف بالمذهب :

وهو اجتهاد مجتهد لتفسير قاعدة . من هنا مدخل العقل إلى الدين وهو تفسير قاعدة أو تطبيق حوادث جزئية على القاعدة الكلية .

وهذا الجانب التفسيرى الذى تشرف به العقل لم يدخله بسهولة ولكنه تحفظ فى خطواته كى لا يصطدم مع الدين وذلك بفضل نظرات علمائنا .

استطاع علماؤنا من السلف الصالح أن يضعوا القواعد للحد من تدخل نشاط العقل فأنشأوا علوما الغرض منها دينى ومنهجها عقلى ، علوما الغرض منها الحد من نشاط العقل واحترام الدين ، فجمع السنة مثلا ، والمحافظة عليها ، ودقة روايتها ، هو فى صميمه عمل عقلى لغاية دينية لأنه يعنى فى نفس الوقت :

• البعد عن العقل وتأويله التعسفى والحد من نشاطه كأصل من أصول التشريع ومع ذلك أخذت السنة حجيتها عن طريق العقل كما كان جمعها أيضا .

• فجمع السنة استعان بالعقل فى تأليف علم الرواية والدراية فى الإسلام لتنقية الحديث من سقم القول ودخيله .

• وبذلك أصبحت السنة بعد تحرير سندها ، هى الأصل الثانى بعد القرآن .

ثم ظهر العقل بصورة أعمق وأشد وضوحا فى عمل الفقهاء فى تكوين عام أصول الفقه هذا العلم نفسه كان عملا عقليا بيد أن الغرض منه دينى

ما ذكناه يدل على أن الفقهاء كانوا أحكم استعمالا للعقل من المتكلمين ، فردوا للعقل اعتباره مع الاحتفاظ بسلطان الشرع ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، إن مثل هذا المجال التشريعى يحكمه العقل ، لأنه لا يخرج عن قياس الأشياء بنظائرها — ومن الشروط الواجب اتباعها الاجماع — ولا يوجد فى نصوص الدين مايبرر ما شاع على ألسنة الناس (قولهم عن الأئمة) : اختلافهم رحمة .

فالدين وحدة واحدة ثابتة منسجمة عبر عنها الوحى الإلهى .

• والعقل ليس مصدرا من مصادره .

• والاختلاف أساسه :

.. الإنسان .

.. العقل .

فمن هنا يجب أن نبدأ بالتمييز بين :

• الدين .

• ورجال الدين •

• والفكر الدينى •

ولا سيما وقد رأينا أصل النزاع الأوربى لم يكن أساسه وجود الدين بينهم ، إنما كان مصدره تمتع رجاله كهيئة اجتماعية بمركز الصدارة فى البناء الاجتماعى ، فوقع الصراع بين الطبقة الدينية ، وبين قادة الفكر الأوربى ، هذا الصراع الذى حدث بينهما تمخض عن فكر اتخذ شكل الهجوم والحرص لا شكل التصالح والوضوح .

هذا الصراع بلونه الفكرى ، حتم على كل اتجاه فكرى أن يتخذ مواقف متناقضة من الدين ، هذه المواقف الفكرية ، ساعدت بدورها على ظهور (الاتجاه الإلحادى العلمى) وإلى ذلك يشير « نيقولاى برديائيف » فى كتابه الفرد والمجتمع ترجمة فؤاد كامل :

وكل (لاهوت) يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحى كما يعرضه دكاترة الكنيسة :

وإذا كان الفكر الدينى المسيحى الشرقى مقشبعا بالأفلاطونية ، فإن المدرسة الغربية كانت متشبعة بالفلسفة الأرسطية ، التى لولا مقولاتها — وخاصة التفرقة التى وضعتها بين الجوهر والعرض — ، لما كان من

الممكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكى عن (القربان المقدس) .

ويقول «لابترونيير» — ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما — إن فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للفلسفة ولفلسفة معينة بالذات كما هو الحال عند القديس (توما الأكوينى) الذى أخضع اللاهوت للفلسفة الأرسطية . ومن هنا كانت العلاقة المعقدة التى كانت دائما بين الفلسفة واللاهوت .

فمن ناحية اصطدم الفكر الفلسفى الحر .. بالدجماطيقية .. أو القطيعة التى تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة نفسها العداء، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص .

ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذى يتألف من كل ما هو زائف فى الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية وهى جميعا قامت على أسس من خرافات شاعت فى مجتمع بدائى .

الوحى الدينى :

أما الوحى الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ولكن هذا الفكر الدينى يجب

أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أم العلمية والتى يعود إليها السبب فى الخلافات التى لاتنقطع وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف .

والفلسفة التى كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية أصبحت لها الآن مطالب دينية ومن هنا كان كل اضطهاد أوقعه الدين بالناس — كما خيل إليهم — كان أساسه الحقيقى رجال الدين وكل اضطهاد تعرض له الدين كان أساسه أيضا رجال الدين وكل اضطهاد تعرض له الفكر كان أساسه أيضا رجال الدين .

فالنزاع الذى وقع — نتيجة لعدم التمييز بين الدين ورجاله وأفكار رجاله ، تطور فيما بعد حتى أصبح الدين وحده — فى نظرهم — هو المسئول عن كل عقبة وقفت فى سبيل التقدم ، وحقيقة الأمر وطبيعة الواقع غير ذلك تماما إذ أن الوحى الإلهى ، هو الجوهر الخالص الأصيل للدين . قد تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنسانى وتدنسه الوسائل التى يصطنعها الناس لاستغلاله فى مصالحهم الخاصة . كعمليات التأويل العقلى للحقيقة التى يأتى بها الوحى وهذا التأويل العقلى يتضمن فلسفة تقرها الحياة الدينية .

ويمكن المطالع أن يرى فى الفكر الدينى تشبعا بالأفكار الفلسفية

منها : الأفلاطونية والأرسطية وبالرغم من أن الدين وحدة غير أنه وجد ثمة مدارس دينية متعددة تحمل مقولات الفلسفة وخلافها .

وهـذا الجهد الإنسانى فى الدين تـكون منه علم اللاهوت أو علم الـكلام وعن طريق هـذا العلم ارتبط الدين بالفـكر الإنسانى ، عن طريق هذا الارتباط أصبح الوحى جزءا من المعرفة بفضل ما أضافته إليه الهيئة الدينية .

فمن ثم كانت العلاقة بين الدين كعلم والفلسفة كفـكر من حيث أن كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحتة وسيلتها المعرفة .

أغرت هـذه النتيجة كثيرين لأن يرفعوا من شأن الفلسفه على الدين أو تتساوى به .

اتخذ أفلوطين موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط حتى يتم الخلاص بينما كانت الحـكمة الفلسفية — وفق مذهبـه — كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط .

كذلك الفارابى ربط بين الحكمة والدين على أساس أن سبيلها واحد هو الرياضة .

وبلغ التعارض أقصاه عنـد (هيجل) الذى جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى .

فلأجل أن نتجنب ذلك الخلط وما يترتب عليه من أخطاء تضر بالدين علينا أن نقرر فروقا بين مايلى من مفاهيم .

• الوحى الإلهى ، والتنبؤات العلمية .

• والوحى الإلهى ، والفهم العقلى له .

• فالوحى الإلهى شىء ، والفهم العقلى شىء آخر .

لأن الموقف العقلى الذى يتخذه نحو حقائق الوحى لا شأن لها بالوحى إذ يقوم هذا الموقف العقلى على مبادىء محددة ولا يمكن للعقل ولا للانسان أن يحيا دون أساس من تلك المبادىء فعلى أساس تلك المبادىء يقيم تنبؤاته العلمية وفهمه العقلى .

فإذا رضى هذا العقل عن هذه المبادىء واعتبرها قياسا ثابتا التزم بها فقد لا يرضى بها الوحى ولا يلتزم بها وقد يعمل الوحى على هدمها .

فالوحى يقدم لنا حقائق ، والعقل يقدم اجتهادات نحو فهم حقائق الوحى .

وإذا لاحظنا تلك الفروق ووضعناها فى الاعتبار لصفت لنا العقيدة الدينية من كل دخيل وقل التصارع مع مهمات العلم فى شئون الحياة .

مصر الجديدة فى ١١ رجب سنة ١٤٠٢
الموافق ٥/٥ سنة ١٩٨٢

محمد إبراهيم الفيومى

الشباب وفلسفات الوهم

الشباب وفلسفات الوهم

لا نحسب أن الأمر ، فى إفرازات العقول من ثقافة وفكر ، وفى إفرازات المصانع من سلع ، ليس واحدا ، لما يظهر لنا من بون بينهما شاسع ، فصلاح الفكر غير صلاح المطعوم وإن كان كلاهما لا يؤخذ على حاله ، فكل فكرة أو مذهب ، يحمل فى ثناياها : توترات بيئتها ، وعوامل مناخها الفكرى ، والتاريخى ، وبالرغم من إنسانيتها فإنها مرتبطة بنظرة صاحبها الضيقة كما تعانى فى داخلها المؤثرات الحضارية ، وصراعات الفكر ، وأعراف ما تواضع عليه مجتمعها ، ومع أنها تمثل نمطا من أنماط بيئتها يظل القبول للفكرة داخل مجتمعها يتردد بين الرفض والقبول ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يهمل قومنا حين يقبلون على هذه الفلسفات النظر إليها نظرا نقديا من خلال مكونات تراثنا الإسلامى ، والتاريخى ، ولا شك أن السبيل إلى ذلك شاق وعسير لكنه يتضمن بروزا للشخصية ، وحوارا منصفا يظهر معه ما يصح من المذهب ، ومالا يصح ، وفى ذلك انفتاح على الثقافة ويقظة للعقل .

أما صلاح المطعوم فلا يحتاج الأمر فيه سوى الكشف عن صلاحية

نفسه ، وعن مدى تطابقه من حيث المواصفات الصحية ، ولاشك أن الطريق إليه سهل ميسور .

ونحن إذ نقدم الوجودية لا نقدمها لذاتهـا إنمـا نقدمها نمطا من أنماط الفكر العابث وشاهدا على أن الفكر العابث يعلق بالإنسانية منذ تاريخها كما يرافقها الفكر الجاد البناء ، وأنه يدق أطنابه بينها فى مساحات من العبث الإنسانى ، وهى المساحات التى ذبل فيها المعانى الرفيعة من القيم الإنسانية . فهذا الفكر الوجودى هو أحـد مظاهر العبث والمجون لفكر ذاتى جدا جاء فى ثوبه حديث ومعاصر .

ولمـا كان الثوب الحديث هو أسـلوب القصة والمسرحية انتهجه « سارتر » وأسرف فيه ، ووظف أناسا لأدوار فى مجتمعه الروائى ، لأحداث تحمل جانب الطرافة الأدبية ، وأسقط عليها كل توهماته الذاتية ، وكان أهم ما يلفت النظر فيهـا : هو قدرته الفلسفية على استخـدام الحدث ، وتوجيهه توجيها أدبيـا طريفا يثير به فى نفـوس القراء نوازع السخرية والتهـكم ، فيستحسنونه ، ويقبلون عليه كلون جديد لا يلبثون معه طويلا حتى ينفرون منه حين تخف عنهم ضغط الظروف الاجتماعية والفكرية التى ساعدت على انتشار ذلك اللون الأدبى . .
وهذه الظروف : هى ما أعقبت الحرب العالمية الثانية وما تمخضت عنه من قلاقل اجتماعية وثقافية . . فلم يدع الفازى : ثابتا من مبادىء ،

وأساسا من قيم ، أو عهدا سياسيا ، أو ميثاقا دوليا ، حتى زهقه ، وعصف به ، وخلف وراءه الكثير من النوازع ، والميول المهلكة ، واستبدت بالإنسان غيوم الأحزان ، وضبابها القاتم بات معها يودع نفسه آسفا على حاله ، وعلى حال المقدسات ، وقد ظل تاريخه يرعاها ، مع هذا الجو المشحون رضى الإنسان — وهو فى مأساته — أن يتعاطف مع الفلسفات العابثة ليرثى حاله وما هو عليه عن خيبة أمل ..

لذلك كذا نرى سارتر : يتعامل مع الإحساسات العميقة الخاصة بالإنسان مثل : الشعور بالملل ، والتوتر .. وإحساس الإنسان بأنه غريب ، ورغبته فى رفض الأشياء ، وكان الطابع العام له فى قصصه هو : عون الإنسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره ، لأنه فى عالم أخلت نظامه حرب وعصفت به وبمقدساته فما على الإنسان إلا أن يشك فيه وأن يشكو منه على نحو شبيه بما يفعله المخبول الذى اختل حسه فحسب أنه غريب فى هذا العالم إلى أن يتبين أنه حقيقة فى الوسط الخاص به ، واستطاع سارتر أن يستغل فوران الإنسان النفسى ليعود باليأس إليه حتى يقوى ميله إلى تحطيم كل العقائد .. وهذا ماتميزت به كتب سارتر إنها ترتبط بتاريخ الشعور ، والإنفعالات ، والخوف حتى نعتها النقاد : بأنها فلسفة اليأس العقلى .

فحين نقدم الوجودية فى هذا الوقت الذى كثر فيه الحديث عن

الشباب واتجاهاته . لا نعنى من تقديمها سوى ما يظهر لنا أن ثمة علاقة بين الشباب وثقافته ، وبين هذه الأنماط من تلك الفلسفات الواهمة ، أى التى تتعامل مع الوهم الإنسانى ، لذلك أردنا أن نبين أن بين الشباب وبين هذه الفلسفات لقاءات فكرية من جوانب شتى ، فهى ، من جانب ، تمثل : فلسفة اليأس المقلى ، ومن جانب ، تدعى : فلسفة التمرد ، ومن آخر : فلسفة القلق ، والتوتر ، وأخيرا هى الشىء الجديد السهل التقليد للشباب ، وما كان خصائص فكرية للوجودية يصح أن يمثل فترات ، أو مراحل للشباب ، فالشباب فى فترة يأس عقلى ، قلق متواتر ، وهو مع ذلك متمرد ينقاد فى حياته مع إنفعالاته فى تيار الجديد ، السهل فى تناوله ، ويصبح تحت ظروف تربوية أن يتبنى الشباب شيئا من هذه الفلسفات ليسند بها تمرده واتجاهاته ويزعج بها جماعته ، وكل الذى يراه حقا فى ذلك هو أن التصميم الذى يباشر به حريته هو علامة حياته الحقيقية . فلكى لا ندع الشباب تحكمه ظروف قاهرة ، وتتسلط عليه هذه الهواجس ، علينا أن نضطلع بعبء رسالتنا نحو شبابنا حتى يستقيم مع طاقاته الإبداعية فهو دائما لأى أمة نهضة وإبداع وما كان الشباب ذات يوم عبأ إذا مارعينا مناخه

وينبغى علينا أن نعرف ، أن ما يموج بين الشباب من إنحرافات ، وتيارات سيئة : هى ظواهر ، وأعراض لما عليه مجتمعه ، وفلسفة

التربوية فهو ليس عنصرا منفصلا عن أمته ، حتى ينظر إليه على حدة وعلى المصلح أن يواجه الأمة بالمفاسد الاجتماعية دون أن يلقى بعبثها على الشباب وحده ويجعل منه مرضا خبيثا فى المجتمع ، بينما الشباب هو دائما : ظاهرة الحب ، والصحة فى مجتمعه أو ظاهرة الضعف ، والإنحلال لمجتمعه أيضا ، لذلك نحن لانشارك الدعوة السائدة ، والقائلة : بأن الشباب منحرف . . ولكن علينا أن نعيد النظر لنجعل القضية أكثر وضوحا بيننا ولن تكون واضحة إلا إذا أقمناها على رجليها وتصبح وجهة نظرنا هى : المجتمع فى حقيقته منحرف ، وظاهرته : الشباب منحرف . . فالمجتمع حقيقة والشباب ظاهرته . وما يموج فى باطن المجتمع يظهر على شبابه .

أما الذى يفزعنا من الشباب ، فهو أن ما يفعله أهل القدوة فى الخفاء يفعله الشباب فى الظاهر ، وذلك قبل مرانه على السلوك المزدوج والمواراه ، فالمجاهرة هى المظهر الوحيد لسلوكه ، ولاشك أن هذه المجاهرة لا بد أن تعارض عددا من المعتقدات العامة والمخاوف والمحرمات فضلا عن كونها تعرى المجتمع لذلك يراها المجتمع مزعجة ، أما أصحاب القدوة حين يتآمرون على المجتمع بصفقات كلها غش ويحملون مصالحه من المهمات السرية فلا يفزعنا ذلك ، ولا نفزعج إلا حين يجاهر الشباب بها . وهذا مما يجعل الهوة بين الشباب ، وبين قيادته

هوة واسعة ، وعذره فى ذلك أنهـا أضلته فى حيـاته وهزمت فيه الروح الأخلاقية .

قد ندهش ، ويدهش معنا الناس ، من المهمات الخفية التى صارت إليها حياتنا ، وحكمتها أخلاق الأسرار بينما هى فى حقيقة الأمر ينبغى ألا توضع موضع الخفيات والأسرار لأنهـا تظهر فيما بعد أنها كانت تعقد صفقة من صفقات التآمر على الشعب وغشه .

يرى الشباب — وهو الجيـل الناشىء — جماعة المتأنقين ، والمتحذلقين الذين يرون فى أنفسهم امتيازا عاليا ، ورفيعا ، وله قناعته فى نفوس الناس لا يلبث أمامها الشباب إلا أن يحذوا حذوها لـكن بينما هو يسير على خط دربها مؤتسيا بعليتها يصاب فيهـا حين يراها متربعة على تجارة السوق السوداء تربطهم فيما بينهم أخـلاق النفعية الأنانية يرجون فى سبيل كسب مادى جشع أن يجلبوا له طعاما فاسدا عفنا . خبر ذلك فيهم حين مارس حياته العملية وقد كان قبل يراه يجلس دائما منه مجلس الواعظ إلى أن كشفته الحيـاة العملية فوجده على غير ما ينبغى أن يـكون عليه فهو يشاهد الظلم سائدا فى مجتمعه والشهوات جامحة متسلطة حتى البرامج المسموعة أو المرئية لـكى تـكون سارة لا حاجة لها لأن تـكون صحيحة ، ونحن نرى أن هذه الهوة عميقة فى النظام التربوى للعائلة ، تحرص كل عائلة على أن تطبع فى

نفوس أبنائها محمود آدابها ، وأن تراقب تصرفاتهم وسلوكهم ، ورب العائلة يتسم عادة بالصرامة الجادة داخل عائلته فهو يحسن الجوار محافظا ملتزما ولا يحب أن يلحق بأهله النقيصة أو نظرات سوء مكشوفة ولا يسمح بأى شىء يخل بوقاره هذا فى بيته . أما خارج عائلته يصبح له سلوكا آخر يباين ماعليه داخل عائلته .

من هذه الهوة انطلق الأستاذ نجيب محفوظ فى تركيبه البنائى لروايته الكبيرة المعروفة بالثلاثية وهى : بين القصرين — والسكرية وقصر الشوق — مركزا على هذه الازدواجية فى حياة العائلة وما تفرضه من تناقض بين الآداب فى العائلة وبين السلوك فى المجتمع ومهمات الأخلاق السرية. لرب العائلة وجهان من السلوك : وجه ملتزم بين عائلته ، ووجه متمرس على الخلاعة والمجون خارج عائلته . والمشكلة ليست فى سرعة تكيفه على الآداب الملتزمة والمطبقة داخل عائلته وأسوارها ، أو مع الخلاعة والمجون خارج أسوارها ، ليست المشكلة فى ذلك ، إنما المشكلة فى النظام التربوى الذى سوف يطبع الأولاد عليه ، أنه بلا شك نظام العائلة ، وآدابها ، غير أن هذا النظام أن يتهدم حين يجد الممارسة الاجتماعية تقوم على علاقات متفسخة لا يلبث متحللة حتى موضع أسوته فى سلوكه — والده حارس حمى الفضيلة فى عائلته — يأتيها من غير تحرج ومع قلة الحياء . فالأسرة

يسودها طابع الازدواج : متمرسة بوجه أخلاقى شائه مع وجه أخلاقى فاضل داخل العائلة .

أما العائلة فإنه لا يغيب عنها هذه الازدواجية ذات الوجهين لذلك تراها غير مقتدمة بهذا السياج الحديدى المفروض عليها تود أن تواتيها فرص التمرد لتتمرد على الإزدواجية ذات الوجهين : وجه متزمت داخل العائلة ووجه مسرف شديد الإسراف فى المباذل والمجون خارجها .

وهنا يكون قلق الشباب : بمعنى : هل يأخذ بسلوك رب العائلة داخل العائلة ؟ أو يأخذ بسلوك رب العائلة خارج العائلة ؟ وعلى أى سلوك يثور إذا ما أخذ بأحدهما ؟

لا شك أن الصراع بين حياة القول وحياة الفعل يجعل الشباب يتساءل فى حيرة ويلحف فى تساؤله أى الحياتين أجدى وله قيمة ؟ وايهما هزل خال من القيمة ؟ فهل الواقع الفاسد ؟ أو المثل المحفوظة ؟ ثم يقوده التساؤل عن الواقع وفساده وما يحتاجه من مؤهلات خاصة كلها نفع وزياء ؟ ؟ وعن المثل العليا المحفوظة وصعوبة تطبيقها فى هذا الواقع . . وهكذا يدور الشباب مع أسئلته حول جد الحياة وهزلها وعبثها باحثا فى معنى الحياة وهل الحياة مع الأشياء ، أو الحياة مع المبادىء ؟ والقيم .

ثم يتطور به الصراع من التناقض بين القول والعمل على مستوى العائلة إلى طلب التمايز بين الإنسان من حيث هو إنسان يريد أن يتوافق مع ذاته ، وفكره ، وتراثه ، وبين مجتمعه الذى يطبق شيئا آخر غيرما تلقاه من آداب وقيم ، هنا يتبلد فى موقفه عن إدراك التمايز بين الذات والمجتمع تأخذه حالة من التيهان (التوهان) بين آداب تعلمها ثم لا يطبقها ، وبين الأسوة التى تلقنه دروسا شرسة تجانب روح إنسانيته ، أنه تناقض العذاب لا يلبث معه الشباب حتى ينطوى على نفسه ليردد معان اليأس والقنوط ، حيث لا جدوى من حياة مليئة بالحزن ، ولا جدوى من حياة إنسان أوجبت عليه آدابه العزلة ، أو عليه احتمال مشقة الحياة مع ثلة اليقين .

فلا غرو إن وقع الشباب تحت سطوة دعوة تعينه على الخروج مما يعانيه ، أو يظن أنها تعينه ، أو يبحث عن أى دعوة تواسيه على ما هو عليه ، وحين يخيل إليه أنها تشاطره ميوله يرتاح إليها حتى يتمرس على الحياة الاجتماعية ، أو يثور عليها ، أو ينعزل . . ويطويه حالة نفسية حادة يحس فيها أن ذاته والسكون لا معنى لهما ويغدو كل عمل يعمله يخفى وراءه بل فى أعماقه الملالة والسأم .

يصور بول فاليرى هذا المرض فيقول :

« هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو

سم السموم هذا السم المضاد للطبيعة كلها هو الذى يسمى السأم من الحياة — هو ليس الملل العارض ، ملل التعب أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو رؤية حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص الذى لا يرجع منشوءه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيرا هو هذا السأم الذى ليس له مادة سوى الحياة نفسها وليس له سبب بعد سوى وضوح بصيرة الحي ، هذا السأم المطلق ليس فى ذاته إلا الحياة عارية تماما إذا نظرت إلى نفسها بوضوح » .

ومع حياة الملل والسأم تنمو بين الشباب ميول قوية تدفعهم إلى اعتناق أى دعوة فلسفية ، أو دينية ، ليحتمى بها ، وسواء كان اعتناقها ثقافة ، أو تقليد ، إنها بلاشك تعنى الخروج عن إلف الجماعة ، وأعرافها ، ومقرراتها ، الدينية ، والإنسانية ، وحين نرى ذلك : نصاب بفزع يتسم بالإنفعالية وهى المسماة بيننا : « بالنخوة » ثم نتجنب الطريق إلى فهمه والحوار معه مؤثرين مهاجمته ، وعداوته على حوار يفضحنا ، ويدينا بإلقاء التبعة علينا وأخيراً فإن الشباب فى سلوكه لا يأتى بجديد سوى أنه يجاهر بما نخفيه .

الوجودية ذاتية جدا .. لا انسانية

الوجودية ذاتية جداً .. لا انسانية

عقد سارتر كتاباً دعاه : « الوجودية إنسانية » بعد ما كثر النقد الموجه ضدها من الجانب الديني ، والجانب الفلسفي ، وكان أهم ما اتفقوا حوله : هو أنها ليست نزعة إنسانية ، فقط ، وإنما هي ضد النزعة الإنسانية ويوردون على لسان سارتر في قصة الغثيان هزؤه بالنزعة الإنسانية في تصريحه بأن ذوي النزعة الإنسانية مخطئون ، وكان نقدهم له لاذعاً ، ومصيباً في نفس الوقت ، مما حفز سارتر ليكتب رسالة خاصة في ذلك يقول في التمهيد لها « أود هنا أن أدافع عن الوجودية ضد بعض الإتهامات الموجهة إلينا » وأخذ يصوغ بعض قضايا النقد كما يثيرها خصومه عليه ثم رده عليها . . وحين طالعنا هذه الرسالة ، وجدنا أن أسلوب سارتر في الحوار مع الجانب الآخر ، جانب ناقديه ، وجدناه لا ينفي ما يوجه إليه من الانتقادات بقدر ما يهرب من مواجهته ما ليعود مسلما بها تحت قناع فكري جديد ذي نزعة ذاتية بحتة حدده سارتر ثم أجازه ليعارض به التيار الإنتقادي . والذي نأخذه عليه إسرافه في الذاتية وكأنه لاحظ ذلك حين قال : وإذا دهش البعض من حديثنا عن الوجودية كنزعة إنسانية فسنوضح فهمنا

لهذا المعنى . أما ما نستطيع القول به منذ البدء ، هو أننا نفهم الفلسفة الوجودية كنظرة تجعل حياة الإنسان ممكنة وتعلن بأن كل حقيقة وكل عمل مستلزمان بيئة معينة ، وذاتية إنسانية » فهنا سارتر يبرر موقفه من خلال ما يشرح ، وفى النهاية يصبح جانب خصومة دعاة الإنسانية من حيث نقدم له صحيحا ومازالت حجتهم قائمة ، ولا سيما حينما يشرح مفاهيم باتت التسليم بها واقعا ، ومتواضعا عليها ، ويفيدنا تشبث سارتر بشرحها من وجهة نظره هو تأكيده على موقفه بأنه ذاتى يأخذ الأمور على معول ذاتى ، لا وفق بادىء سابقة ، لذلك نجد رسالته المسماة : « الوجودية نزعة إنسانية » صدرت من خلال وجهة نظره وتفسيره الشخصى لمعنى « إنسانية » وهو « أن الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها ، وكما يتصورها بعد الوجود ، بل كما يريدها فى اندفاعة نحو الوجود ، وليس الإنسان فى ذاته إلا ما يفعل » . وهذا هو المبدأ الأول فى الوجودية ، وأصل نزعاتها الذاتية وإن حاول سارتر تبريره بالمقارنة بينه وبين الإنسانية بمنطق فلسفى ذى طابع جدلى . . وننظر بالتفصيل لأوجه النقد الموجهة إليها على لسان سارتر فيقول :

— إنهم يتهموننا مثلا بدعوة الناس للبقاء فى هدوء اليأس بالنظر لاستحالة جميع الحلول واستحالة العمل فى هذا العالم .

— ويتهموننا أيضا بأنهـا تؤدى إلى فلسفة تأملية ليست سوى مظهـر للروح البرجوازى لأن التـأمل ترف وهو موقف الشيوعيين منها .

— ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزى الإنسان ونظهر فى كل مكان ماهو قذر ومريب وبالتالى فإننا نهمل ، فى نظرهم ، الناحية الخيره من طبيعة الإنسان فى نواحيها الجميلة الضاحـكة فمن هنا وهنـاك يزعمون أننا ابتعدنا عن التضامن البشرى وعزلنا الإنسان عن العالم فحصرناه فى وجوده الفردى وذلك لأننا كما يقول الماركسيون ننطلق من الذاتية الخالصة . أو بمعنى آخر من تلك اللحظة التى يدرك فيها الإنسان ذاته فى عزلته وهذا ما يجعلنا فى نظرهم عاجزين عن العودة إلى العـالم للتضامن مع سائر الناس .

أما الناحية المسيحية فيتهموننا بنكـران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة فى الأبدية فتبقى بذلك العفوية المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحـكم على آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم يتـكلم عن الجـو الملوث بسبب الوجودية نقـلا عن العرف

السارى فى فرنسا فيقول : ولعل من بواعث تأليف هذه الرسالة هو — كما يقول — : الإتهام الذى يوجه إلينا هو أننا نشدد على الناحية السيئة من حياة الإنسان حتى أن سيده حدثونى عنها مؤخرا كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها : « آسفة » أظن أننى أتصرف كالوجوديين يعلق سارتر على ذلك بقوله : كأن الوجودية والقباحة شىء واحد .

منهجه فى الرد على هذا الانتقاد :

يقول إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة « وجودية » تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنهما تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين بشئون الفكر ثم يقول : ولكنها بالرغم من ذلك سهلة التعريف ومما يعقد الأمور بعض الشىء أن هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين .

١ — المسيحيون .

٢ — الملحدون .

أما الوجودية الملحدة التى أمثلها « أنا » (أى سارتر) فهى كما يقول أكثر تماسكا لماذا ؟ إذ تصرح بأنه حتى فى حالة : الإله خالق : هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهيته ؟ كائن يوجد قبل أن تستطيع تعريفه بأنه فكره وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو الإنسان أو كما يقول هيدجر : الواقع الإنسانى .

وماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية ؟ المقصود بذلك — فى نظر سارتر — أن الإنسان يوجد قبل كل شىء وأنه يلقى ذاته ويبرز إلى العالم بعد ذلك . فلا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها . الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها وكما يتصورها بعد الوجود ، بل أيضا كما يريدها فى اندفاعه نحو الوجود وليس الإنسان فى ذاته إلا مايفعل .

ثم يقول : وهذا ماندعوه أيضا بالذاتية وما يعيروننا به بإطلاقهم علينا هذا الاسم ثم يأخذ فى شرح الذاتية فيقول : إن للنزعة الذاتية معنى مزدوجا وخصومنا يستغلون ذلك الازدواج ، المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثانى : وهو المعنى العميق الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية . وعندما نقول : أن الإنسان يختار ذاته نقصد أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقية الناس ثم يزيد التفسير غموضا ومغالطة حين يقول : إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد لقيمة ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل ما نختاره دائما هو خير لنا بل لجميع الناس .

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها ، بينما هو بصدد نفيها عن الوجوديين ، فيقول : أنت حر ، لتختار ، ولتبتكر ، فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ، ولا أستطيع الاتكال على أناس لا أعرفهم ، مستندا فقط إلى طيبة قلب الإنسان واهتمامه بخير المجتمع وذلك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة إنسانية ابنى عليها كما أبنى على أساس .

ولاشك أن سارتر يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه كقولهم أن الإنسان الوجودى يرتمى فى أحضان اليأس حيث جاء فى النهاية مثبتا هذه التهم وهو أن الإنسان الوجودى مستسلم لفلسفة التأمل وليس عليه أمام القيم سوى إبتكارها أى أنه ليس للحياة معنى قبلى وأن الحياة ليست شيئا قبل أن يحياها الإنسان وعلى الإنسان وحده أن يعطى للحياة معنى لان القيمة ليست سوى ذلك المعنى الذى يختاره هو وما إختاره هو ما أثار خصومه عليه وكان شاهدا لهم على نزعتهم الذاتية التى جعلتهم يسرفون فى معانى التأمل الخالى من شعور الاخاء الإنسانى فلا يبالون بقيم الإنسانية ونظرتهم إلى القيم ليس فيها معنى الجدية بقدر مافيها من شهوة بهيمية لامبالية ولا شك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتا للذاتية الوجودية المنغلقة على جوانبها المظلمة .

ثم انتقل إلى معنى الإنسانية ليحمى الوجودية فيقول : ويلوموننى لأنى تساءلت عن كون الوجودية نزعة إنسانية فيقولون . ألم تكتب فى قصة « الغثيان » أن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ألم تهزأ بنوع معين من الإنسانية فلماذا تعود إليها الآن ؟

ووفق منهجه الذى اصطنعه فى هذه الرسالة وهو رفض المفهوم المتفق عليه ثم تقسيم المصطلح ثم محاولة وضع مفهوم يمثـــل فلسفته المرفوضة بأنها تحتمى بالذاتية المناهضة لفلسفة التضامن الإنسانى نحين يرفض معنى الإنسانية المتفق عليه ليحل محله مفهوما آخر من طبيعة فلسفته فهل ياترى خصومة على حق حين وصفوا فلسفته بأنها مناهضة للانسانية ؟ أم أنه على حق حين ادعى عليهم بأنهم هم الادعياء عليه حين جعلوه مناهضا للانسانية ؟ فهو يقول ليثبت إنسانيته : والحق أن لتلك النزعة معنيين :

ويقصد بالمعنى الأول : محاولة فهم الإنسان على أنه غاية وقيمة عليا . .

ولكن هذا النوع من النزعة الإنسانية غير معقول لأن الحيوان وحده يستطيع إصدار حكم إجمالى فى الإنسان والتصريح بأنه رائع

وهذا ما يفعله الحيوان بدون تردد حسب معرفتنا — أما الشيء الذى لا يمكننا التسليم به فهو أن يحكم الإنسان على الإنسان . .

فالوجودية تعفيه من حكم كهذا والفكر الوجودى لا يأخذ الإنسان أبدا لأن الإنسان فى نظره مشروع تكون دائم

يجب أن لا نؤمن بوجود إنسانية تستطيع عبادتها على منهج فلسفة « كونت » فهذه العبارة تفضى إلى إنسانية مغلقة على ذاتها أى الفاشية ولذلك فإننا لا نقبل مطلقا بهذا النوع من النزعة الإنسانية .

لكن ثمة مفهوما آخر عن تلك النزعة الإنسانية وهو يعنى فى اساسه : أن الإنسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد الإنسان فى ذاته إلا إذا أضاع ذاته فى الخارج أنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية — فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الأشياء إلا بالنسبة إلى ذلك التجاوز انه إذن فى صميم التجاوز .

أما العالم الوحيد القائم فى الوجود فهو عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالنزعة الإنسانية هو تلك العلاقة المكونه للانسان والقائمة بين التعالى ، لا من حيث هو تعال إلهى ، بل من

حيث هو تجاوز فقط ، وبين الذاتية : من حيث أن الإنسان ليس منغلق على ذاته ، بل هو دائما حاضر فى عالم إنسانى معين . . ندعوها بنزعة إنسانية لأننا نذكر الإنسان بأن لا مشروع غيره وبأنه يقرر مصيره بمفرده وندعوها كذلك لأننا نبين له أنه لا يحقق وجوده الإنسانى باتجاهه نحو ذاته بل بسعيه نحو غاية خارجية هى فى حد ذاتها تحرير له وتحقيق لوجوده . .

رد « نافيل » فيلسوف يسارى على سارتر بقوله فى حوار جرى بينهما : أما الاختيار فى وجهة نظركم فليس سوى مشروع اختيار الحرية شبيهة بحرية اللامبالاة .

وتصوركم لوضعية الإنسان وحريته مرتهن بتعريف معين للاشياء ينتج عنه كل ماتبقى وهى علاقة آلية منفصلة غير مفهومة لاتستحق سوى الازدراء لذلك فالإنسان الوجودى يتعثر فى عالم الادوات والعقبات الراسخة مرتبط بعضها ببعض ومستقد بعضها إلى بعض ولـكنها فى نظره مرسومة بطابع يخيفه ويخيف كل الفلاسفة المثاليين ألا وهو طابع الخارجية الخالصة .

يقول « جورج جيرفيتش[1] » : ولابد لنا كذلك أن نشير

---

(١) ماهى الوجودية ترجمة د . عبد المنعم الحفنى .

إلى أنه لم يحدث أن أجدب الوجود أو شوه فى فلسفه من الفلسفات بقدر ما أجدب وشوه فى الفلسفة الوجودية ـ ففى فلسفة سارتر إنعزالا نفسيا يلاشى نفسه ويلاشى الآخر لسكنه لا يقطعه بمعنى ، أن الوجوديين يؤكدون الوجود لسكن بعد أن يحرصوا على إفراغه من كل تراثه ومتناقضاته وجوانبه الجماعية والتاريخية وتصبح الدعوة إلى الوجود دعوة إلى الهروب وإحلال الوجود المصنوع محل الوجود الحى المعاش . إن التاريخ يعيد نفسه وكما أن التجريبية التقليدية انتهت إلى أن تكون تحطيما كليا وتشويها للتجربة بحيث صارت خليطا مضطربا من الاحاسيس ، فـكذلك الوجودية حيث توظف نفسها لمهمة النكوص بالوجود حتى الصفر وهذا هو غثيان العجز ، الوجودية هى تجربة الوجود والتفكير فيه هو التجربة تظهر فى الوجودية على أنها مغامرة تضم التاريخ فى ذاته والتاريخ هو مجموعة الأفكار الرافضة للحياة يفرونها على طول التاريخ وعرضه فالوجودية تتكون من هذا الإحساس والتفكير فيه فبينما يقول ديكارت أنا أفكر . . . يقول الوجودى : أنا أتألم أنا العدم . . . فالوجودية حادثة التألم أو حادثة العدم . وعلى ذلك يفضل الإنسان الوجودى أن يعيش الحياة من جانبها السلبى مستسلما لضراوة القلق والمستقبل الذى هو العدم

ولقد كان إغراق « سارتر » فى فلسفته الذاتية على نحو ماقدمنا

حاول L'imagenair « المتوهم » عن كتابا تأليفه فى مهما عاملا
فيه ـ وفق منهجه الذاتى ـ أن يميز بين العالم المتوهم وبين الواقع
فإن كليهما أمامنا ولكن أحدهما شيء غائب والآخر شيء حاضر
غير أن المؤلف فى هذا البحث تمسك بوصف الصورة الوهمية التى
هى لا شيء وبذلك عبر المؤلف عن اتجاهه الاساسى الذى به يعارض
هذا الكون . . وهو على هذا النحو يصل إلى التركيب البنائى
لفلسفته من مقولات التوهم والتخيل وهى فى فلسفته تعد مقولات
أساسية يعارض بها الواقع أو يقيم الواقع عليها يريد أن يبنى منها
تفكيرنا ويوجه بهاحياتنا نحو الفراغ والتأمل المسرف فى الوهم . .

ولكن كيف بدأت الوجودية الملحدة من الذاتية وذلك ما سوف
نحاول عرضه .

محور التفلسف : نقطة معينة

إنها دائما : نقطة معينة نبدأ منها رحلتنا مع التفلسف بمختلف أشكاله المستقيمة ، وشبه المستقيمة ، المنحرفة ، وشبه المنحرفة ، ومختلف زواياه : مثلثها ، ومربعها ، ومخمسها ، ومسدسها إنها نقطة معينة ينطلق منها أشكال التفلسف الإنسانى .. وتمثل النقطة فى كل أطوارها بداية الطريق ، حيث نبدأ من نقطة ، ونهايته ، حيث ننتهى إلى نقطة .

وليست النقطة المعينة ، فى محور التفلسف ، سوى بداية التفكير فى فهم الذات ، إما من الذات ، وإما من خلال الوجود ، وحين ننطلق منها : ننطلق من ثقافتنا ، ومن رؤيتنا ، سواء كنا مأزومين ، أو مسرورين ، على أى حال كنا يأتى تفلسفنا ، فالنقطة هى أنت ، حيث تكون ، وحيث افترضتها ، وحيث كان موقعنا يدور محور التفلسف .

إننا دائما نرتد بوعى منا ، أو من غير وعى ، بعد رحلتنا الفكرية ، إلى بداية الطريق ، وليست مراحل الطريق : سوى شك ،

من أجل قواعد إيمان قوية ، أو فكر ، من أجل شك ، وهكذا تقع رحلتنا الفكرية بين الإيمان أو الإباحية ، والعبث حين يخيب مسعانا ، ويخيل إلينا أن كل منطوق منطقا ، وكل كلام له وجاهة البرهان .

إن نقطة البدء ، حين نفترضها ، تمثل رؤيتنا نحوها ، وموقفنا منها ، ورغبتنا فى اختيار البداية ، ودائما فكرنا فى الأشياء واقع تحت رغبتنا ، ولا نصطفى من الحقائق إلا مايعوز رغبة شخصية فى شئون حياتنا .

أما عن الرغبة : فهى تعبير عن ميولنا الخاصة نحو الأشياء ، وهى التى تطبع تصوراتنا بطابعها ، ثم نعلق معارفنا عليها ، وأخيرا نلتمس عليها الدليل من الخارج بحيث لا نتعدى حدود النقطة المعينة التى انطلقنا منها .

وقد نستخدم معارفنا فى سبيل إبراز تلك النقطة المعينة ، وتأييدها ، حتى نضخم من رؤيتنا لها فندعوا إليها على أنها مذهب ، أو رأى ، أو فكرة ، ووفق المبدأ القائل : بأن الأشياء المتجانسة تنجذب إلى بعضها ، فيجتمع حول هذه النقطة الاشتات المتجانسة ، ليكونوا دعوة ، أو مدرسة ، أو فرقة .

أما قيمة هذه النقطة ، أو تلك الفكرة ، من حيث سندها العلمى فشىء آخر يغيب عن الجماعة النظر إليه ، وإن كان يظهر الانظر النقدى فيما بعد فى أشكال متعددة كأن ينفض الاتباع عن الفكرة ، أو يتوارون بها فى مكان سحيق ، أو يرفض المجتمع معايشتهم .

معنى ذلك : أن الرغبة إذا تسلطت على العقل ، وعلى إرادتنا ، وعلى فكرنا ، تسلطت علينا نزوات الإنفعالات ، ولا نظن أن نزوات الإنفعال لها بقاء كبقاء الفكر ، إنما ينقضى بقاؤها حين ينقضى فورانها فمثلا الدعوة إلى شيوع الجنس دعى إليها قديماً « مانى » ومسيلمة الكذاب وحديثا وجوديو العصر ، فكلنا نلاحظ : أن مثل هذه الدعوة يتحمس لها الشباب فى فترة فورانه ثم يخدعنها حين تخمد فورته ثم يعيد النظر إليها فيرى أنها دعوة مقوضة للبنية الاجتماعية ، ولكل أساس اجتماعى سليم ، وهكذا كل دعوة وليدة الرغائب العابثة والميول الضالة ، والجهود الخاسرة ، قد يقبلها فى البدء أناس استخدمتهم رغائبهم غير أنهم ينصرفون عنها رافعين أصواتهم من جديد ليقولوا لكل من أغواهم قول الله تعالى « وبرزو الله جميعا : فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء قالوا لوهدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص « الآية ٢١ سورة إبراهيم عليه السلام » .

فدائما أصحاب الرغبات الدنيا ضعفاء وحياتهم الفكرية نزوات جامحة .

نكون أو لا نكون

يطرح شكسبير على لسان هاملت سؤاله : نكون أو لا نكون :

تذكرنا هذه الدعوة بتاريخ الفلسفات منذ أن كان لها تاريخ وهى تدور مدار الإجابة على هذا السؤال ، فبعضها يدور حول أن نكون ، وبعضها يدور حول ألا نكون ، يدور تاريخ الفلسفات بين شطرى هذا السؤال : إما أن نكون ، وإما ألا نكون ، إنها نقطة معينة من هذا السؤال نكون — أو لا نكون — يتحدد فيها مسار التفلسف ويظل صراع الفكرة فى سبيل البقاء شيئا ضروريا بين فلسفات متناحرة .

ووفق طبيعة كل سؤال يسأله السائل تثور فى الإنسان عوامل الانتباه ، من اليقظة العقلية ، إلى بعث الهمه ، ثم بعد أن يستلفته الفكر فى قيمة السؤال يتوجه ليقيم فلسفته التى تتأرجح بين أمل فى الحياة أو اليأس منها ، بين أن نكون — متفائلين — أو لا نكون متشائمين — وليست الصحوة العقلية والنظر إلى قيمة السؤال كل شىء فى القضية بل هناك الواقع ومدى قربنا منه ، وسننه الاجتماعية وذلك بعد آخر مع الصحوة العقلية وهو الواقع له حكمه النقدى الشديد ، فهو لا يتعلق بفلسفات تغفله أو تصيره معها قالبا جامدا وتجعل منه صيغه فلسفية ومهما ألبسته

ألبسة علمية فإن الواقع دائماليس هو هذه النظرة وكما أنه لا يتعلق بفلسفات تغفله ، فهو لا يجيز لأية فلسفة أن تملكه وتعلن حق الوصاية عليه وتزاول وظيفتها من خلال منظارها له وإن صح هذا على ما زعمت لنفسها هذا الحق ، فإن هذا الواقع سوف يتجاهلها ، ويسير وفق سننه ليدع هذه الفلسفة أو غيرها داخل قوالبها الفلسفية لتصبح — على مازعمت لنفسها أنها فلسفة الواقع — معزولة عنه موصومة بأنها متخلفة عن فهم سننه الاجتماعية والثقافة إذا صح هذا وهو صحيح فليس من شأن أية فلسفة أن تدعى شرعية الوصاية على الوجود الإنسانى .

ودائما كان نداء هاملت شعار كل فيلسوف يحدد معه بداية بيان دور فلسفته كما هو حافز وسبب وجيه يتخذه لطعن كل فلسفة ، أو سحب ثقته منها ، بدعواه عليها أنها لا تتبنى فهم الوجود الإنسانى ومصلحة الإنسان ، ليبدأ حركة فلسفية تقلق مفاهيم الفلسفات التى تتبنى نظاما من وجهة نظرها يغلق منافذ الفكر عليها ؛ كما أن هذه الدعوى « نكون أو لا نكون » تقوى نزعتنا النقدية حين نريد أن نفهم أنفسنا ، وتدفع بنا لنقف موقف المشارك فى صنع الحضارة : كل ذلك من أجل أن نكون أو لا نكون ، كما يضاف إلى رصيد تلك الدعوة

أنها باعثه السؤال الأزلى القديم وهو إذا كنا أردنا أن نكون فمن أنا ، وإذا لم أرد ألا أكون فمن أنا ؟

سؤال فلسفى يحمل معنى الثورة على كل عوامل إمحاء الذات الإنسانية وعلى تحطيم الأفكار الفلسفية التى لم تعد صالحة لتعريف الإنسان بنفسه التى يقع عليها الوزر الأكبر فى رحلة (العوهان) والتى مازال يضرب فى متاهاتها ، وقد ضل فيها سعيه ، وخاب معه أمله وما يبدو لهفيها من مسالك فهى ممرات مغلقة ، وطرق مسدودة لا سبيل معها إلى النفاذ منها .

ولا احتمال لتجاوزها إلا بعودة سؤال من أنا من جديد وفى عودته ـ بالإضافة إلى ماسبق ـ ثروة يزيد به الرصيد الفكرى الإنسانى لأنه يمثل حين يطرحه المفكر طريقا جديدا معلوم البداية بما يضمه من نقطة معينة تعيد إلى الإنسان تأكيد أهميته ودوره القيادى بعدما أفقدته الطرق المسدودة وعيه فسؤال من أنا ؟ من أجل أن نكون ، أو لا نكون استبصار منطلق فكرى جديد لتسهيل الخروج من هذه المصاعب ودائما الإنسان فى متجاه الفكرى يقع تحت وطأة اتجاهين .

اتجاه واقعى: يميل إلى تأكيد كل شىء يعارض العقل ؟ واتجاه مثالى : يميل إلى تأسيس كل شىء على العقل . لذلك تأتى تفسيرات

الإنسان غير نهائية تماما ولكنها تحمل ألوان الحقيقة التي تردد بين الذاتية والموضوعية .

ولما كان فكر الإنسان يترددبين هاتين النظرتين : النظرة المادية الواقعية ، أو النظرة الذاتية المثالية .

ولما كانت الحدود بينهما سهلة الاجتياز فكل إنسان يستطيع أن أن ينتقل من وضعية وتصورها هو إلى حدود له ذاتية يضفي عليها تصورا جديدا في ذاته ويتمناه مادامت كل قضية ليس لها معنى إلا من حيث قابلية كل إنسان لفهمها فينبغي علينا توضيح فواصل تلك المناهج .

مناهج الفكر

مناهج الفكر

كل قضية من القضايا لها وجه موضوعى ووجه ذاتى :

فهى موضوعية لأننا نلقاها ونتعرف عليها فى كل مكان ، وذاتية لأنها داخلة فى حياة الإنسان وهى ليست شيئا إذا لم يعيها الإنسان من حيث تمييزه لذاته فى الوجود تمييزا حرا من داخل ذاته ، ففهم الذات يستدعى منهجا ذاتيا وهو الذى يتيح للانسان دراسة نفسه ، وفهم الخارج استدعاه منهجا موضوعيا وهو الذى يتيح للانسان دراسة العالم الخارجى . ونوسع القول بمزيد من التفصيل حول المناهج :

١ — المنهج الذاتى :

هذا المنهج قديم قدم الإنسان وهو المحور الأساسى الذى نبعت منه الفلسفات الإنسانية فأشار إليه العقل الإغريقى بحكمته القديمة : أعرف نفسك بنفسك .

ودعا إليه القرآن الكريم فقال : «وفى أنفسكم أفلا تبصرون » .

ومن الآثار الإسلامية — من عرف نفسه عرف ربه .

وهو على شىء من الأهمية فى نظر بعض علماء النفس على

أساس أن الحالات الشعورية من حيث هى حالاتى أنا : أستطيع أن أختبرها بنفسى وأحياها فاحساسى بها إحساس مباشر . وهذه الإحساسات تتميز بميزات منها :

أنها داخلية فى شعور الفرد .

أنها غير مادية بمعنى أنها غير منظورة للغير .

أنها حقيقة الانفعال فالانفعال ظاهرة والاحساسات دفينة .

أنها مركز التأثير فى الإنسان .

فهذه الميزات تدفع الإنسان لدراستها لكن دراستها ستكون بأى كيفية ؟

هل يمكن البحث عنها بالمجهر المجسم ؟؟ أو اختبارها بأى مختبر من المخابر ؟ أو تصويرها بأى أشعة من الاشعات التى توصل إليها الإنسان ؟ حقيقة عند من يعترف بها أنها بعيدة عن كل ذلك بعيدة عن الطريقة المنهاجية الخاصة بالبحث العلمى .

لكن لابد من دراستها وسبيل تلك الدراسة التأمل لما يجول فى الذهن .

تقويم عملية التأمل الباطنى :

- أنها تحتاج فى اتقانها إلى التدريب الطويل والتمرين المتواصل لارتباطها بالانفعالات .
- لا يستطيع الإنسان من خلالهـا دراسة حالته النفسية فى الوقت الذى يكون منفعلا فيه بناء على مبدأ اللقاء المجرد بين الإنفعال وعملية التصور الذهنى .
- مجرد التفكير فى الانفعال أثناء حدوثه من شأنه أن يخفف من حدته فالتفكير فيه لا يعطى دراسة كاملة .
- محاولة دراسة الإنفعال بعد حدوثه بواسطة الاسترجاع لما ألم به من إنفعال فيه صعوبة أيضا لأن القـدرة على الاسترجاع والوصف التحليلى متفاوته على حسب الأشخاص فعملية التأمل الباطنى تعتمد فى الواقع على التذكر وتذكر الماضى القريب ولأجل أن تـكون صادقة تخضع لقواعد معينة .

مثل التأكد من عدم النسيان ، ألا يـكون هناك التباس ، لهذه المصاعب التى تحف بالمنهج الذاتى أو التـأمل الباطنى شكك فيه التجريبيون .

ولذلك رفضه أوجست كونت بدعوى أن الشخص لا يمكنه أن يكون فى آن واحد ملاحظا وملاحظا[1] .

ونرى أن كونت كان مبالغا فى رفضه لهذا المنهج لأن هذا المنهج يفيدنا فى إقتراح الفروض للقوانين وصالح فى ساعات يعتدل فيها المزاج الإنسانى فيقدم من خلاله وصفا ذاتيا رائعا . .

مثل :

• وصف نزول الوحى وشدة تأثيره على الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة نزوله عليه . كما ورد فى أحاديث عنه صلى الله عليه وسلم .

• وصف الغزالى حياته الفكرية وتطوره معها مما يسر للانسان من خلال ذلك العرض أن يقف على خبايا نفسه وإنفعالاته ومراقبته ، من الشك إلى اليقين ومن القلق إلى الأمن .

• والأيام لطه حسين ، ورحلتى من الشك إلى اليقين د/ مصطفى محمود و التأملات لديكارت . وكل ألوان السير الذاتية نابعة منها

(١) يراجع فن الاستبطان إلى التحليل النفسى ، مجلة علم النفس المجلد السابع فبراير ١٩٥٢ ، ٣٠١ ، ٣١٠ . د . يوسف مراد .

لذلك وغيره نرى السيكولوجيين المحدثين الذين لا يرون استحسان طريقة الاستبطان والنظر الداخلي يحدثوننا أن مثل هذه الطريقة محفوفة بالخطر ولا تؤدى وحدها إلى قيام سيكولوجيا علمية .

لذلك فهم مقتنعون أن السبيل الوحيد المؤدى إلى سيكولوجيا علمية إنما هو الاتجاه السلوكي الموضوعي ، غير أنهم لو إقتصروا على منهج سلوكي واحد لعجز عن أن يبلغ بهم غايته نعم إنه قد ينبهنا إلى أخطاء منهجية ممكنة ولكنه لا يستطيع أن يحل كل مشكلات السيكولوجيا الإنسانية ، إذ لابد لدراسة النفس من منهج الاستبطان ، وإذا كان من الممكن نقد منهج الاستبطان أو التشكك فيه . فإننا لا نستطيع أن نبطله أو نقصيه عنا ، فبغير الاستبطان ، أي بغير الوعي المباشر على مشاعرنا وعواطفنا وإدراكاتنا وأفكارنا . لا نستطيع أن نحدد ميدان السيكولوجيا الإنسانية .

ولكن علينا أن نقر بأننا إذا سلكنا هذا الطريق وحدها تعذر علينا أن نحوز نظرة شاملة كلية في الطبيعة الإنسانية ، ذلك لأن طريقة الاستبطان الذاتي لا تكشف لنا إلا عن قطاع صغير من الحياة الإنسانية ، قطاع تستطيع أن تبلغه تجربتنا الفردية ولكنها لا تستطيع أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعا

فطريقة الإستبطان وحدها لو أتيح لنا بواسطتها أن نجمع كل المعلومات والحقائق اللازمه لما تكون لنا عن طريق الاستبطان إلا صورة هزيلة بشمة كأنها جذع بلا أطراف للطبيعة الإنسانية[1] .

قيمة هذا المنهج عند الإسلاميين :

أشار القرآن الكريم إلى منهج التأمل فقال : وفى أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى على لسان يوسف « وما أبرىء نفسى » لماذا ؟ قال : أن النفس لأمارة بالسوء .

هذا الحكم بذلك الوصف لايقدر عليه إلا من تأمل نفسه

كذلك أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قيمة الحكم الذاتى على الإنسان فقال :

البر ما أطمأنت إليه النفس .

والإثم ماحاك فى النفس .

وإن أفتوك الناس وأفتوك .

---

(١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية ، مقال فى الانسان ص ٣٠ أرنست كاسرر ترجمة د . إحسان عباس .

ولا يستطيع الوصول إلى ذلك الحكم إلا من اعتمد على المنهج الذاتى

ولقد بين الإمام الغزالى أهميته وهو يشرح حاله فقال :

• ثم لاحظت أحوالى : فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب .

• ولاحظت أعمالى : وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها واقف على علوم غير مهمة ولا نافعة .

• ثم تفكرت فى نيتى : التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت [١] .

وقول الرسول : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى) .

كذلك لاحظوا صعوبتها ومزالقها فألفوا فى سبيلها علوما .

منها : علم الخواطر ، علم الحال ، علم اليقين ، علم الإخلاص ، علم

(١) الامام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل للمؤلف .

النفس وعلم المعرفة بينوا فيها وجود دقائق الهوى وخفايا شهوات النفس وشرهها وشرها .

وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولا وفعلا ولبسا وخلعا وأكلا ونوما .

قالوا عن مثل هذه العلوم : هى علوم ذوقية لا يكاد النظر يصل إليها إلا بذوق ووجدان[1] .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بعض عيوبها هو اختلاط مايقع فى النفس بالوسوسه وأمراض الوهم . فقال تعالى : من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس ».

(١) عوارف المعارف السهروردى على هامش إحياء علوم الدين للامام الغزالى ص ٣٧ ٢ جـ ١ .

٢ — المنهج الموضوعى :

أطلق على دراسة الظاهرة الخارجية أو الأشياء الخارجية ونعنى بالأشياء الخارجى كل ماهو خاضع للتجربة والملاحظة والمشاهدة .

وهو بهذا الاطلاق يبتعد عن مجال النفس لأن النفس من الاشياء الداخلية الذاتية التى لايناها مثل هذه الدراسة فهى أشياء غير مادية وسواء كانت النفس مجموعة المشاعر والاحساسات الداخلية أم روح .. ألخ فإنها بهذه المفاهيم غير خاضعة للمنهج التجريبى أو الموضوعى .

غير أن النهضة الحديثة أخضعت كل شىء لهذا المنهج نظراً لما أحرزه من نجاح فى أغلب المجالات التى أخذت بتطبيقه . ومن العلوم التى خضعت له علم النفس .

وعلى هذا أصبح مفهوم العقل والنفس والروح القضايا المجردة مفاهيم مادية من خلال ظواهرها فمثلا : علم النفس المعاصر غير مفهوم علم النفس القديم ، فعلم النفس القديم وهو البحث فى النفوس من حيث الماهية وكيفية وجودها بالجسم وتقسيم النفس إلى أقسام بحسب مايظهر من أعمال فهناك النفس المطمئنة أى هناك أشياء داخلة تصدر مثل الاعمال من خير وشر ، وهذا التقسيم ليس ملغيا فى علم النفس المعاصر أنما عدل عنه إلى أسماء آخر مثل الغرائز

غريزة الخير — غريزة الشر ، وأصبح مفهوم النفس يدل عليه بظواهر السلوك .

وأصبح مفهوم علم النفس المعاصر هو ملاحظة سلوك الغير بما يدل عليه من ألفاظ وإيماءات وأوضاع وحركات بالنسبة إلى مايحيط بهم من ظروف.

والظروف قد تكون طبيعية : ففى هذه الحال يكون المنهج مقصورا على الملاحظة الظاهرة وقد تكون صناعية ومضبوطة بالات خاصة ، والفرق بين المنهجين :

المنهج الذاتى : يستطيع دراسة حالاته النفسية بنفسه أى بواسطة التأمل الباطنى فقط .

المنهج الموضوعى : يستطيع أن يدرس سلوك الغير معتبرا الظواهر السيكولوجيه كأشياء خارجية وكموضوعات مستقلة عنه .

الاسلاميون والمنهج الموضوعى :

هذا المنهج ليس من بدع العصر الحديث أنما أخذ به الاسلاميون فى مجال بحوثهم . فأخذ به أبن سينا فى بحوثه العلمية وعلى وجه أخص في مجال الصحة النفسية .

هذه القصة رواها أبن سينا أكبر طبيب فى عصره :

كانت امرأة تخدم فى حاشية الملك وبينما كانت تنحنى لاعداد

المائد أصيبت بتورم روماتزم مفاجىء فى المفاصل لم تستطع بعد ذلك أن تقف منتصبة القامة وطلب من طبيب الملك شفاؤها ولما لم تكن لديه المعدات الطبية لجأ إلى العلاج النفسى . واستعان فى علاجه بانفعال الخجل وبدأ يخلع عنها ملابسها ، فبدأ بالبرقع ثم بالفستان وما أن وصل إلى هذا الحد حتى ، سرت حرارة فى جسم المريضة أزالت التصلب الروماتزمي ووقفت المريضة منتصبة على قدميها وقد شفيت تماما .

كذلك يروى الجاحظ :

فيقول : تنازع بالبصرة أناس ومنهم رجل طبيب واتفقوا على أن الجمل إذا محرومات فالتمست خصيتيه أنهما لا توجدان فقال ذلك الطبيب فلعل مرارة الجمل أيضاً كذلك .

ولكن الجاحظ لم يقنع بإجماعهم ولاسلطة الطبيب عليه :

ولما سأل شيخ الجزارين بخصية الجمل أعطاها له فكذبت التجربة الخبر ثم قال فلاتذهب الاماتريك العين وماتريك العقل . وقدم أبن تيمية بحثا طيبا عن نقض المنطق [الأرسطى] فهذه المحاولة فى حد ذاتها ترى أن الصواب دائما ليس مع منطق أرسطو غير أن الإسلاميين : ميزوا بين مايخضع للتجربة وبين مايخضع للتأمل

على خلاف فلاسفة عصر النهضة عندما أرادوا أن يرفعوا من شأن المنهج جعلوه عاما ووصفوا كل ما لا يخضع للتجربة بأنه خرافى .

٣ — المنهج التركيبى .

نظرا لأن الإنسان له جانبين :

١ — جانب موضوعى .

٢ — وجانب ذاتى .

ويعنى هذا من وجهة نظر عامة أن الأخذ بمنهج واحد لايعطى دراسة كاملة للانسان لذلك أخذ بعض السيكولوجيين [المدرسة التكاملية أو التركيبية] بالمنهجيين معا .

على أساس أن هناك بعض ظواهر سيكولوجية معقدة وغامضة كالتأثرات الوجدانية والعواطف تحتاج إلى منهج مزدوج يستخدم معه التأمل الباطنى والملاحظة الظاهرة ويرى إلى الاستدلال بالسلوك الظاهرى على الحالات الشعورية لدى الآخرين .

* * *

وهناك نوع آخر من المعرفة وهو أعلاها : وهو الوحى الالهى يعطاه الإنسان عن طريق النبى بيد أن الوحى الالهى انقطع والمعة

فى ذلك نقليه وهى قول الرسول صلى الله عليه وسلم [وأنا الخاتم لانبى بعدى] وفى رواية : [أنا العاقب فلانبى بعدى] فكل محاولة لاسترجاع الوحى والنبوة مطعونة بالفشل وإذا ماانتهت النبوة وانقطع نزول الوحى فلقد بقيت الحياة الدينية ببقاء الذكر الحكيم صورة للنبوة المحمدية والوحى الالهى معا وفق قوله تعالى [اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا] .

فمن هنا يمكن القول : أن الأصل فى المعرفة أن تكون على ثلاثة مبادىء :

« المبدأ الألهى » « المبدأ الانسانى » . « المبدأ الطبيعى »..

فالوضع الطبيعى إذاً أن يأخذ الإنسان بتلك المبادىء حتى يسهل عليه الإستفادة والمعرفة ويظفر بالنتائج المتجانسة غير أن الحال تبدل — كما هو شأن الانسان فى كل شىء وآل إلى الانقسام بتلك المبادىء الثلاثة إلى ثلاثة أصناف من الناس .

الصنف الأول : النقليون أو النصيون : وهم الذين يرون الغاء العقل مع النص الالهى فيما هو من شأنه بأن يكون وحيا .

[الصنف الثانى] العقليون أو المأولون ، وهم الذين يرون احترام العقل والاعتماد عليه فى فهم الأمور

الصنف الثالث : الماديون أو التجريبيون : وهم الذين يرون احترام التجربة ورفعها فوق العقل والنص الالهى . وانقسم الناس بالمناهج ووجدت تيارات مختلفة من المذاهب حتى لفتت كثرتها بعض الفلاسفة فراح يطلق على الإنسان : بأنه حيوان صانع للمذاهب .

وأصبح كل صنف من هؤلاء بما لديهم فرحون وكل فريق يمتدح محاسنه ويذم مساوىء غيره .

وكان يظهر لنا ذلك من خلال جدل عنيف جرى بينهم فمن الذين ينتسبون إلى الانسانيين الموضوعيون . ومن الذين ينتسبون إلى الانسانيين الوجوديون .

وحقيقة الحال نجد أن المرء مطالب بالموضوعية إذا رغب فى دراسة شىء أو حاول تفهمه وإذا تعذر عليه أن يأخذ بالموضوعية فإن أمورا ذاتية سوف تحول بينه وبين الحقيقة التى ينشدها أو أن عواطفه سوف تسد عليه مسالك التعقل الرصين الهادىء .

فالموضوعية صفة يتميز بها النضوج العقلى وخاصة حضارتنا التى تتميز بها ومن شأن الموضوعية أن تيسر لنا السبيل إلى منجزات عظيمه فى حقل المعرفة .

ولكن الموضوعية لا نستطيع أن نخدمها فى كل المجالات ولاسيما

القضايا الذاتية فتبدو والموضوعية فى مثل هذا المجال الذاتى كأنها تمتنع عليها الفهم ، وإذا عجزت الموضوعية عن فهم هذا المجال الذاتى أصبحت محدودة ونتيجة كون الموضوعية محدودة ظهرت الوجودية قبل أن تكون ملحدة .

فالوجودية كفلسفة تنطلق من النظرة الموضوعية إلى الوجود الشخصى وسؤالها الملح هو : ما معنى وجودى . ؟

فالوجودية انتقال من الموضوعى إلى الذاتى الشخصى ، قد يعطى هذا الانتقال أن الوجودية تهرب من الموضوعى إلى الذاتى وأن كان ذلك ليس بلازم أنما كل مانعنيه أنها تعنى بالذات فالإنسان فى حاجة إلى الموقفين .

الموقف الموضوعى .

الموقف الذاتى .

وليس الانسان فى حاجة إلى الموقفين فقط بل يبدو ذلك ضروريا لحاجة الانسان نفسه فالإنسان كما يلقى من نفسه دافعا يدفعه لفهم المواقف الموضوعية التى تحيط به كذلك يلقى الإنسان دافعا ذاتيا يساعده على التعرف على وجوده .

فالوجودية كاتجاه يساعد الإنسان على فى فهم ذاته ، والموضوعية

فالاتجاه يساعد على فهم شئون حياته من ضروريات الحياة وهذا يتفق مع تركيب الإنسان الثنائى : جانب مادى يخدمه المنهج الموضوعى وجانب وجودى يخدمه الاتجاه الذاتى .

بيد أن بعضنا يميل إلى هذا الجانب والبعض الآخر يميل إلى الجانب الآخر من غير تفريق بين مواطن الاختصاص التى يجب مراعاتها كى لاتتورط فيما يجلبه علينا ذلك الخلط .

ونسوق مثالا جليا شاهدا على ماتذهب إليه يعطينا من خلاله صورة عن نتائج الخلط بينهما .

يظهر هذا الخلط بشكل واضح حول الدين من حيث هو قضية فى مجال البحث .

الأصل فى الدين أن يكون عبادة وتعبدا أمام الله قال تعالى : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » .

وطريقه الوحى السماوى .

ومع ذلك نلاحظ أن حوله موقفين :

١ — موقف من يعلن على الملأ : أن الدين يجب أن يظل قضية شعور خاص لا دخل للفكر والمنطق فيه إطلاقا .

٢ — وموقف من يعارض هذا القول ويعلن : إن الدين الذى لا يخضع لشىء من النقد قد يسفر عن أمور خطيرة كالخرافة التى تمتلك صاحبها وينادون أن على كل مجتمع أن ينظر فى أمر دينه بتعقل وحكمة .

وهكذا نجد أن هناك من يتناول الدين تناولا عقليا عن طريق الإدراك العام يستهدف بذلك الموضوعية العقلية للدين .

كذلك هناك من يلح بإصرار على أن يكون جوهر الدين هو الثقة بالله والإيمان به ولا جدال حوله وحول ماهية الله .

فحول الدين الموقف الموضوعى الذى يسأل : عن وجود الإله وكيفيته وصفته .

والموقف الوجودى الذى يسأل عن القرب والإخلاص نحو الله ؟ وترتب على هاتين النظرتين شيئان جوهريان فى السلوك والإيمان هما :

١ — إيمان موضوعى .

٢ — إيمان وجودى بالمعنى العام للكلمة .

الإيمان الموضوعى : هو الذى يتيح للعقل أن يلقى أهمية كبيرة على مضمون الإيمان وعلى ما ينطوى عليه من محتوى ويتيح للعقل أن ينظر إلى « غير المعقول » فى الإيمان بغطرسة تبلغ حد الاستخفاف مما

يجعل المرء يتساءل فى النهاية عن مدى قدرة العقل على التفريق بين ما هو حقيقة فى الدين وبين ماهو غير حقيقى فيه ، ثم على أى قياس يستطيع أن يصدر مثل هذا الحكم ، مثل هذا ! لإيمان الموضوعى يجعل الإنسان يقف بعيدا عن الله .

الإيمان الوجودى : هو ماوصفه الغزالى بقوله : الأصول الثلاثة يعنى : الله — والنبوة — واليوم الآخر — فى الإيمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل أسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » .

قال رجل للثورى : ما الدليل على الله ؟ .

قال الثورى : الله .

قال الرجل : فما العقل ؟

قال الثورى : العقل عاجز والعاجز لايدل إلا على عاجز مثله .

فالموقف الموضوعى والموقف الوجودى وسيلتان من وسائل الفكر يلتزم بهما الإنسان فى حياته الفكرية وشئون حياته وعلينا أن نراعى مواطن اختصاصهما والقضايا المتعلقة بكل منهما حتى لا نتورط فى الخلط بينهما ومخلوطا فيه من نتائج ، هذا .

بهذا الاعتبار يكون الموقف الوجودى والموقف الموضوعى قديمين قدم الإنسان فى الحياة .

ثانيا — الوجودية مذهب سخط معاصر :

ظهرت كلمة (وجودية) بالمعنى الفلسفي الذى تستخدم به اليوم لأول مرة فيما كتبه [كير كجارد] تعنى كما يقول (ياسبرز) موت فلسفة الوجود لأنها تقلق علينا وتجعلنا ندمر ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير فى ممرات مغلقة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأمل الفردى دون أن يتمكون من ورائها موضوعات مثمرة فى ميدان الفكر الإنسانى لأنها تقوم على التأمل الصرف المرتبط بالفكر الشخصى لأنها ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الوجود الإنسانى على أنه وجود قلق مغلق على نفسه .

١ — أنواع الوجودية :

أما الوجودية كما نراها اليوم فى عصرنا الحديث تظهر كمذهب فلسفى له دعاة وأتباع روجو كثيراً لمفهوم السخط الوجودى من خلال أدب قصصى ومسرحى ظهر بعناوين مختلفة وغريبة مثل :

الغثيان ، المومس الفاضلة . الذباب . الغريب .

ونتيجة لهذا الانحراف والتحريف لمفهوم الوجودى تعثر بعض

الدارسين للوجودية فى فهمها والتعريف بها ورأينا تبعاً لذلك اختلافا فى أمرها .

١ — منهم من قال عنها : إنها الإباحية والعبث والسخافة .

٢ — ومنهم من قال عنها : إنها حركة دينية على غاية من التعقيد .

فأى التفسيرين أولى بالقبول . حقيقه كلا التفسيرين غير مقبول .

فمن وصفها بالإباحية والعبث والسخافة وجه القول إلى نوع معين .

وهذا الفريق :

يتزعمه ويقف على رأسه الفيلسوف المعاصر [جان بول سارتر] .

— ومن قال عنها أنها حركة دينية معقدة وجه القول إلى الصوفية

ومن هنا راح المؤرخون يقررون أن الوجودية نوعان :

• النوع الأول : الوجودية أو (الوجودية الملحدة) أو (الوجودية الكثيبة) ويمثلها جان بول سارتر وغيره .

وأطلقوا عليها تلك الاصطلاحات لما لاحظوا على أتباعها التحرر من كل المعتقدات الدينية .

• النوع الثانى : الوجودية المقيدة أو (الوجودية المؤمنة) أو الوجودية المشرقة ويمثلها الصوفية .

وأطلق عليها ذلك لأنها تربط نفسها بالإيمان بالله .

ولا نطيل القول حول النوع الثانى بعد ما قلناه .

أما الوجودية الملحدة فهى مانعنيه ونحرر له هذه الدراسة .

إذا كان الأصل فى الوجودية محاولة الارتباط بالوجود الإلهى تأكيداً للحديث القائل .

(إن الله خلق آدم على صورته) وقد ورد مثله فى التوارة . .

فما هى الوجودية الملحدة وماهيتها ؟

وما هى عوامل الإنحراف والتحريف عن هذا الأصل وصار بالوجودية علما على العبث والإلحاد .

الوجودية الملحدة :

وجود بلا ماهية .

يشرح سارتر ذلك فيقول :

هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين :

المسيحيون : ومنهم كارل بسير زوجبرائيل مارسيل الكاثوليكيان .

والملحدون : ومنهم هايدجر وسارتر وفلاسفة فرنسيون آخرون .

ويشتركون فيما بينهم فى القول بأن الوجود سابق للماهية أى

أننا يجب أن ننطلق من الذاتية الإنسانية بماذا يعنى بذلك ؟ .

مثال : إذا نظرنا إلى شىء مصنوع من قبل الإنسان ككتاب أو سكين نرى أنه من امرىء استوحى فكرة معينة . فالصانع تمثل صورة الكتاب واستعمل فى صنعه طريقة موضوعة فالفكرة هى جزء من تلك الصورة ، فالكتاب ليس شيئا يصنعه بطريقه معينة بل هو أيضا ذو نفع معين ولا يعقل تصور رجل يصنع أداة لا يعلم إفادتها وهكذا نقول أن الماهية بالنسبه للكتاب سابقة لوجوده . والماهية هنا تمثل الكيفيات التى بها يعرف الكتاب وتمثل الوسائل التى بها يصنع .

ماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهيه بالنسبة للانسان ؟

المقصود بذلك كما يقول سارتر أن الإنسان يوجد قبل كل شىء وأن يلقى ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعرف بعد ذلك كيف يصنع ذاته وعلى ذاته التفسير — لا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها .

الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريدها وكما يتصورها بعد الوجود وعلى ذلك بنت الوجودية مبدأها الأول : ليس الإنسان فى ذاته إلا مايفعل . وهذا هو معنى الذاتية . الإنسان لا يكون

إلا بحسب ما ينويه وما يستريح بفعله فالإنسان عليه مسئولية وجوده ومسئول عن ذاته » .

كوة على الظلام :

ولا نغالى إن قلنا أن التيار الوجودى يمثل من حيث هو نزعة فلسفية نمطا فكريا يقوم أسسه على تصورات ذاتية ترى فى الإنسان أنه مجموعة متناقضات لايعرف التوفيق بينها سبيلا أو كما يتصور له أن الوجود كوه لا يطل منها سوى الظلام الذى يرسل إليه معانى الوهم والوحشة والخوف الذليل ولاشك أن تلك المعانى البشعة إذا وقع الإنسان فى أسرها تملكه الرعب والفزع واليأس والقلق ، ويخيل إلى الإنسان المصاب بالقلق حين يجمد أمام الأشياء بلادة أنه يطيل التأمل بيد أن هناك فرقا بين التأمل الذى يصاحبه العقل الواعى ، والجمود الذى يغيب عنه العقل ويصاحبه الوهم . مفضلا بلادة الذهن الجامد المتمركز حول ذاته من خلال كوة الظلام .

وبات نظره إلى هـذه الكوة غاية مشغول بها عن أن يرى كل اهتماماته . حتى خيل إليه وهو ينظر فيها أن ما أصابه من فزع ويأس وقلق أن تلك حال الحقيقة بينما هى أحاسيس طارئة من قلة حيلته وعجزه عن تغيير ماتشهده فيه قتامة كوة الظلام وعن انتقاله إلى

كوة نورانية مما أوقعه فى خلط بين ما هو من مدركات الوعى والتفكير والإرادة، وبين ماهو من أحاسيس انعكست عليه من خارج بشع غير مفهوم. سولت له كوة الظلام أن أحاسيسه هى إدراكاته فبنى عليها أفكاراً جامده شوه بها واقعه الإنسانى وعزلته داخل نقطة معينة من مركز الذات وسلخته عن جذوره وأعانته على التمرد على حياته وعلى ذاته ساخطا غاضبا وخايلة التوهم حين أعلن أنه سيد مصيره ومشرعا لقيمه صارخا صرخة دوت لكن هل هى صرخة من نومان حالم أعرب بها عن كابوسه؟ أم صرخة يقظان عاجب؟

أنها صرخه آسيان أصبح لا يرى من وجوده سوى ما توحى به كوة الظلام إلى نفسه أنه كائن ملقى به فى العالم ولا شىء أكيد فى مصيره سوى الموت .. أنه كائن يلج الحياة من عدم لا يفسر ويغيب بعد وجوده فى عدم آخر أصعب تفسيرا من الأول ..

ونتساءل هل بعد القتامه والظلام سوى ذلك الضياع؟.

أنها صرخة واهم وتحتمل تفسيرات متعددة وهى لذلك لا يمكن أن تكون أخلاقا أبدا، وغاب عنه أنه مدرج فى مجتمع إنسانى والته السماء بعنايتها وعرفانها كان عليه أن يلتمس ماغاب عنه كى لا يفكر واقعه الانسانى ولوفعل ذلك لفتح على نفسه عيونا يشع منها النور عليه .

وما جناه الانسان الوجودى من حبس ذاته وراء كوة الظلام التى ألزمه بها سارتر سوى أنه حرم معاييره الدينية والاخلاقية للحكم والاختيار وخامره أحساس أنه ضل السبيل فى عالم أصبح قلقا وانتفى فيه اليقين وصار فيه كل شىء ممكنا حتى برز الشك شيئا فشيئا وما دام كل شىء أصبح ممكنا وانعدم جانب الترجيح بين الممكنات فمعنى ذلك أن الخطأ وحده هو المؤكد .

ونلقى مزيدا من الضوء على المفاهيم التى استمد منها الوجودى منطلقة نحو نظرته البشعه لوجوده فهز بها تاريخه وشرخ كيانه الانسانى .

١ — الذاتية :

معنى النزعة الذاتية : للنزعة الذاتية معنى مزدوجا :

المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

المعنى الثانى : وهو المعنى الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية .

يحاول سارتر شرح معنى الذاتية فيقول : عندما نقول : إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك : أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقيـة الناس ، وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه الصورة قيمتها ليست وقفا علينا بل هى لجميع الناس ولـكل العصر الذى نعيش فيه . بهذا تـكون مسئوليتنا أكبر بكثير ممـا نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء ؛ ويضرب مثلا على ذلك بقوله : إذا كنت عاملا مثلا واخترت الانضمام ففيه الدلالة على أن الخضوع هو الحل الموافق للانسان وعلى أن مملـكته ليست من هذا العالم ، كل ذلك لايلزمنى أنا فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء والسبب فى ذلك أنى أريد الخضوع فى سبيل الـكل .

واضح من التوجيه الجدلى لمعنى الذاتية أن سارتر يحاول أن يبين أن الذاتية تعنى المسئولية الفردية والمسئولية الاجتماعية بينما هى ليست كذلك لأنها فارغة من هذ المعنى على نحو مابينا سابقا

٢ — القلق :

إن الفيلسوف الوجودى يعلن أن الإنسان قلق أى أن الشخص الذى يلتزم بذاته لن يستطيع الفرار من شعوره بالمسئولية العميقة وأن الذى يكذب ويبرر ذاته بقوله : « كل الناس لايفعلون ذلك » هو شخص غير مرتاح الضمير فالقلق لابد من ظهوره حتى ولو أخفى . ليس القلق هنا مما يؤدى إلى السكون والخمول بل هو قلق بسيط يختبره كل الذين تحملوا مسئوليات ، فإذا تحمل قائد عسكرى ، مثلا مسئولية هجومه وبعث بعدد من جنوده إلى الموت ؛ فإنه يختار فعله ويختار وحده . لاشك أن هناك أوامر تأتيه من فوق ولكنها غير دقيقة وتقتضى تأويلا من قبله يقرر مصير عدد معين من الأشخاص فمن المحال أن يتخذ القائد قراره بدون أن يقلق بطريقة ما ، والقواد جميعهم خبيرون بذلك القلق لكن هذا لا يمنعهم من العمل بل بالعكس هو شرط لعملهم الذى يفرض التفكير بممكنات متعددة ويختارون إحداها ويعطونها أخيرا قيمة مرتبطة بالاختيار ذاته إن هذا القلق الذى تصفه الوجودية يفسر بمسؤليته مباشرة تجاه بقية الناس الذين يلزمهم القلق ذاته إنه ليس بحاجز يفصلها عن العمل بل هو جزء منه .

٣ — القرار النهائى:

خروج الفكر إلى حيز التطبيق ليتشكل به سلوك الإنسان وهو أيضا يتضمن نوعا من الفعل الصادر عن إيمان ويعتبر أيضا أحد المظهر الأخلاقى فحين نبحث القرار النهائى كمصدر أخلاقى للانسان الوجودى نجده شكليا خالصا لكن حين نسأل القرار النهائى سوف يكون لمصلحة من ؟ للانسان الوجودى أو لمجتمعه ؟ لصالح فلسفة القلق أو نابع من حالة اليأس المسيطر عليه ؟ إن النازية حين أرادت أن تحرق العالم كانت وفق قرار نهائى . الإنسان الوجودى يعايش الخطر دائما لأنه يرتبط به لأنه يرى أن وجودنا متناه ومصيرنا إلى الموت فلا سبب انهيار فلسفة مؤسسة على الأمل والثقة فى هذا الوجود فلا عجب من أن يكون القرار النهائى قرارا يدفع العالم كله إلى الخطر مادام الإنسان الوجودى يخاطر بوجوده ويلقى به إلى خضم المغامرة لذلك كانت الأخلاق عند هيدجر لا تعدو أن تكون شكلية.

لا شك أن هذا الاتجاه يثير مسائل كثيرة : منها : كيف يتسنى لنا أن نقول إن الوجود لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق وأن كل شىء مصيره إلى الانهيار فى الوجود . وكيف نجعل الأساس السلبي للوجود ينتزع منه الوجود ذاته .

ومن الواضح أن السير فى هذا الطريق معناه إلغاء رصيد الإنسانية من الفلسفات والأديان وكل النظم التى تصنع على قمتها إلهـا بوصفه أكمل الـكائنات جميعا .

يستذكر جبرائيل مارسيل فلسفة هيدجر بقوله : ألا يمكننا أن نقيم فلسفة للوجود لا ترتبط فقط بتجارب الانفصال واليأس والتوحد البالغ الحزن لـكنها ترتبط كذلك بمشاعل الأمل والثقة .

يرى الـكسندر كوربيه ليس للقلق الوجودى — عند هايدجر صلة من جنس القلق الذى تمتلىء به الحياة اليومية لـكنه القلق بالمعنى الفلسفى بمعنى أن الوجود يسيطر عليه فى كليته واتم القلق ذلك بسبب بسيط جدا وهو أن الوجود متناه فى جوهره لأنه يرى أن تناهى الوجود أقرب إلينا من قربنا نحن لأنفسنا — وهـذا التناهى يعنى الموت وهذا هو ما يحدد الوجود

طريقة وجود الإنسان وهذه حقيقة هامة :

يوجد المخلوق الإنسانى كـكائن فان وهو الـكائن الوحيد الذى يعرف أنه فان وهـذا هو الحد الذى لا يمكن النفاذ منه — الفناء التناهى الموت .. بالإضافة إلى حقيقة أنه يعرف هذا الحد بمعنى أنه هو الـكائن الوحيد فى العالم الذى يعرفه وهـذه حقيقة لا يتطلب معرفتها

أن تكون من قارىء الغيب لتكشفها .. هذا الوعى لفنائنا والموت هو الذى يفرض علينا أن نتخذ قرارا وأن نرضى بالواقع لذلك يردد « هايدجر » مدى الحكمة القديمة التى تقول الحكمة هى دائما قبول الواقع — وفى نظره أننا إذا فعلنا ذلك فإننا سوف نصل إلى الأصالة التى تكشف عن أنفسنا لأنفسنا وتسمح لنـــا فى نفس الوقت بأن تكشف مانحن عليه . وإذا كنت أصيلا حقيقة فأنا حقيقى ومن ثم أستطيع أن أكشف الوجود كما هو . وإذا لم أكن واعيا بكل هذا فإنى أتردى إلى عدم الأصالة وفى هذه الحالة سوف يخفى على واقعى وجوهرى من ذاتى ومن ثم تصير عاجزا عن كشف حقيقتى كما هى فى الواقع .

يقول الكسندر كويريه . هل طريق الأصالة لايعرف إلا بالتفكير فى الموت وفى القلق واليأس والقنوط . علية أن يفكر فى الحياة كما قال اسبيوزا ، يفكر فى الأصل ، والمستقبل هو الأصل ولأجل أن يفكر فى الأصل والمستقبل يحتاج إلى الدين والقيم .

أما هيدجر فلا يريد ميتافيزيقا ولا دينا والإنسان الذى يبشر به إنسان بلا دين وبلا ميتافيزيقا إنسان قد وجد نفسه وقد ألقى إلى العالم يقول : إننا قد ألقى بنا إلى العالم أننا هناك ، إنى هناك على ماأنا عليه ولست أعرف لماذا ؟ ولا كيف والشىء الوحيد الذى أعرفه حق

المعرفة وبصلابة هو أنى سأموت يوما من الأيام مستقبله محدود متناه وأنا أعرف ذلك « هذا » هو موقفى فى العالم أعرف أن وجوى غير ثابت وقصير الأمد وأنى قد أفقده هذا هو الشىء الوحيد الذى أمتلكه ويمكن أن أفقده فى أى وقت وهذا هو سبب وجود أساس من القلق والخوف والعذاب .

عوامل مسخ الإنسان لنفسه :

لقد صاحب بناء النهضة الحديثة عدة عوامل استغلها بعض المفكرين هددوا بها الإنسان فى ذاته وطعنوا بها فى كرامته وما زالت به حتى أصابه القلق لأنها أضلته عن الفهم الطبيعى لنفسه فسلخته عن ذاته أولا وعن الله ثانيا ثم هزمته فربطت بينه وبين الآلة وتلك العوامل هى :

العامل الأول :

مسخ مفهوم الإنسان . بجعله آلة .

ويرجع ذلك إلى اكتشافات « كوبرنيكوس » « وجاليلو »و« نيوتن » عندما اكتشفوا أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكى وبين حقائق علم الرياضيات وقواعده والتى كان من شأنها تمكين الإنسان من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية .

إن مثل هذا الاكتشاف غير كثيرا من نظرة الإنسان إلى الكون وأمد الجنس البشرى بطاقات جديدة . فمن الطاقات الجديدة : صنع الإنسان الآلة واستخدمها فى حل بعض المشاكل والحسابات بصورة تفوق قدرة الإنسان على حلها .

فنتيجة سيطرة الآلة والحسابات الألكترونية على كل شىء وأصبح مفهوما لديهم أن الإنسان لم يعد يقرر أمره ، إنه خاضع لحسابات الآلة أنه آلة ضمن الآلة الكونية وما الكون سوى آلة ضخمة ؟

فهذا الاعتقاد فى الآلية أصبح ينظر إلى الذات الإنسانية على أنها شىء يفكر كالعداد وأضحت الشخصية فى طريقها إلى أن تكون مجرد آلة وآلة ليست بذى كفاءة .

العامل الثانى :

مسخ مطالب الإنسان بحصرها فى مطالب مادية بحتة .

الأصل فى مطالب الإنسان أن تكون مادية تخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس الخ وروحية تخدم حاجاة الروح كالدين والقيم والاتصال بالله .

ولا يشعر الناس بقيمة هذه الفضائل إلا عندما يأخذ أفراد المجتمع بمجانبتها وبالتخلى عنها ولكن تيار النهضة الحديثة حاول رفض

الجانب الروحى وحصر الإنسان فى الجانب المادى وحاول بعض فلاسفة الأخلاق متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدأ مادى « النفعى » وبذلك خضعت القيم لسيطرة الآلة الحسابية لتقرر ماهو الصواب بطريقة — فى نظرهم — تفضل الطريقة التى يستطيع بها الإنسان ذاته مع وحى السماء أن يقررها حتى يتاح للانسان أن يحصل على أقصى حد من اللذة بأقل ما يمكن من النتائج المؤلمة . وذلك عن طريق « عملية حسابية للذة » هذه العملية من شأنها أن تحدد الخط الذى ينبغى للسلوك أن يتبعه وهكذا أصبح الحكم فى الأمور وتقريرها وأصبح الشعور بالذنب والتضحية جميعها أمورا مهملة ممانة .

ومرة أخرى نرى : الإنسان يفقد ذاته .

العامل الثالث : مسخ الإنسان : بجعله ترسا فى آلة تسويق باسم « تسويق اليد العاملة » بعد حصر الإنسان داخل مطالب مادية أصبحت هذه المطالب المادية — فى عرفهم — تعبر عن ذاته .

فقولنا الذات الإنسانية تعنى لدى الماركسيين والرأسماليين معا : مطالب الإنسان المادية . بهذا التغيير فى مفهوم الإنسان أصبح عمل الإنسان — وهذا يعادل — فى نظرهم — قولنا الذات الإنسانية — سلعة تباع وتشترى — ونسينا فى غمار ذلك أنهم يتوقون إلى أن يكونوا

أناسا يقررون مصائرهم ومستقبلهم بأنفسهم لا أن يكونوا « سوقا » تحت تصرف العامل .

حقيقة إن النظام الاقتصادى الذى قرر ذلك وإن كان حقق لنا مكاسب مادية . منها :

• ارتفاع مستوى العيش .

• الضمان ضد الجوع .

فهو أيضا بتغييره مفهوم الإنسان إلى أنه (ترس فى آلة) كان مجلبة للأخطار التى قضت على الذات الإنسانية

العامل الرابع :

مسخ الإنسان : أنه قرد قال جليوت سولفيان : إنسان دارون أحسن مايقال عنه أنة قرد حليق .

نحن لا نناقش نظرية دارون من حيث اختصاصها بالتطور العضوى إنما نناقش الاعتقاد السائد المبنى على نظرية دارون الذى يقول :

إن التطور والارتقاء يوفر لنا الدليل القاطع على طبيعة الإنسان وأصله هذا الاعتقاد خلق فوضى فى التفكير فقامت جماعة من المتحمسين لهذه النظرية ووضعوا نظرية تعرف « بالدارونية الاجتماعية » مؤداها :

أن تنازع البقاء وبقاء الأصلح هو أفضل وسيلة لتنظيم المجتمع وكان — عادة — سلوكا بشريا بل سلوكا أقرب منزلة من تصرف الحيوانات التى هى أدنى من الإنسان .

من خلال هذه العوامل التى أحاطت بحضارتنا والتى أضافت مسخا وتشويها لصورة الإنسان وحقيقته راح الإنسان يسأل عن ذاته وعن حقيقته فظهر إلى السطح مشكلة فهم الذات مرة ثانية لتعيد إلى الأذهان أن الإنسان حرية وأن الحرية لاتذوب أمام وسائل الأشياء المادية .

الوجود ومستوياته :

ونلمس عند هيدجر تعريفا بين مستويات الوجود فيقول : هناك وجود الأشياء للرئية أو المشاهدة وهناك وجود الأدوات والآلات وهناك الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات ولكن الإنسان هو الوحيد من بينها جميعا الذى يوجد وجودا حقا .

إن الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية والأدوات تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا والمشاهد تعرض أمام ناظرينا لكن أيا من هذه الأشياء لا توجد .

ثم يقول : ولكن نوجد نحن أنفسنا وجودا حقيقيا ولا تبقى فى

مجال « الأشياء المرئية » و « الأشياء المستعملة » ينبغي أن نترك في مجال الوجود الزائف .

وبقاؤنا في مجال الوجود الزائف أي العالم الموضوعي العالم الحياتي اليومي الذي نتعامل فيه مع بعضنا البعض - وبقاؤنا فيه - نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ومعنى بقائنا فيه عدم وعينا لأنفسنا كموجودين إلا بالدخول في تجارب معينة — مثل تجربة القلق الذي هو شبيه بالدوار هو الذي يكشف عن الامكانيات المستقبلة .

ولكن القلق عند هيدجر لا يؤدي بنا إلى « مجرد الامكانيات » وهي موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدي بنا إلى العدم نفسه .

ثم يضفي على العدم أهمية حين يجعل العدم يتفجر منه كل شيء موجود .. ومن الطبيعي أن يفسر علينا وصف هذا العدم ولا نستطيع حتى أن نقول إنه يوجد .. إنه عدم يعدم نفسه ويعدم كل شيء سواه وهو أيضا باعث الرعشة فيه ومفوضا إياه حتى الأساس .

على أي حال فإن تجربة القلق — في نظر هيدجر — تطلعنا على دواتنا بوصفنا قد ألقي بنا في العالم : عزلة وبلا مأوى وبلا أمل في الاتصال ..

ونحن كما يقول لا نعرف لماذا ألقي بنا إلى العالم وهنا نواجه

عنصرا من العناصر التى تقوم عليها فلسفة الوجود : أننا نوجد ولا ندرى سببا لوجودنا ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية .

من أنا ؟ ؟ ..

إنه سؤال قديم يتجدد بمعان مختلفة ومع قدمه ينطوى على صعوبة كبيرة مع أنه سؤال واضح ومع وضوحه لا يلقى إجابة واضحة .

يرجع ذلك — فى نظرنا — إلى الصورة المرئية لنا عن الإنسان حيث تعطى ارتباطا فى فهمه ويظهر هذا الارتباط فى شكلين :

. الصورة .

. الحقيقة .

فصورة الإنسان عن نفسه تظهر فى الأوهام الكاذبة والخيالات الخادعة وإذا ما أردنا اكتشاف ذواتنا بدون تزييف وخداع وجدنا أنه تنقصنا الشجاعة من وراء هذا الخداع تظهر بعض الصفات الخادعة لصورة الإنسان عن نفسه : أنه العبقرية إنه يخلق الوجود ، وذلك من تحايل الشخصية على الذات أما حقيقته التى هى :

١ — الضعف .

٢ — العجز .

٣ — الموت .

فهذا الانقسام فى تصور الإنسان لنفسه وحقيقته هو ما جعل الإجابة غير واضحة وترتب على عدم وضوح الإجابة قلق وجودى .

هذا القلق نتج من شعور بشيئين :

• صورة الإنسان عن نفسه أنه الغرور يخلق الوجود .

• حقيقة الإنسان فى نفسه : الضعف ، العجز ، الموت .

ونلاحظ أن بين الصورة والحقيقة كما رأينا أبعاداً شاسعة من رسم الخيال ثم ماهو — أى الإنسان — استطاع وصولا إلى تصوره .. ولن يستطيع .

ثم أخيرا ما أخلد إلى حقيقته وتقبلها .. إنه الغرور والوقاحة ؟

جعله فى حرب دائمة — بين صورته وحقيقته — ما سكن أوراها بعد .

فنحن أمام مشكلة فهم الذات من خلال عوامل مسخ الإنسان لذاته وتشويهها ترتب على عدم فهم الذات أمران :

الأمر الأول : إما أن يقتنع الإنسان بالصورة الخادعة وتسكون

لديه إجابة حاسمة في نظره على سؤال من أنا ؟ ثم يصير الإنسان في يأس من حقائق أساسية في الوجود :

كالإيمان بالله وما في الدين من عقائد والتي سوف يلحقه بفقدها قسوة القلق ومرارة الاغتراب .

الأمر الثاني : وإما أن يقتنع بحقيقة ويكون قد أجاب على سؤال من أنا ؟ ؟ إجابة حاسمة أيضا ثم يأنس بالإيمان بالله وبطمأنينة السعي في الأرض .

وتلك مشكلة الإنسان الوجودي مشكلة فهم الذات وبالفرق بين الأمرين :

الصورة والحقيقة يتحدد الخط الفاصل بين الوجـــود الملحد والوجودي المؤمن .

فما هو تصور الوجودية الكثيبة للانسان ؟

تعريف الإنسان الوجودي عند هيدجر : هو الإنسان الذي يكون في هذا العالم عالما يحدده الموت ويجربه في القلق وهو الإنسان الذي يعي نفسه كمخلوق يحيا أصلا في القلق منسحقا تحت وطأة وحدته داخل آفق زمكنية

تعريفه عند سارتر : إنه الإنسان الذي يحيا بمعارضة ذاته يكون

موجودا لذاته وبذلك لا يعرف الراحة أبدا ويحاول عبثا أن يحقق وحدة الوجود فى ذاته والوجود لذاته .

وتعريفه فى غير الوجودية : هو الشىء المفكر كما يقول ديكارت وإن الأشياء الحقيقية هى الأفكار — كما يقول أفلاطون .

ولما كان وجود الإنسان وجودا متناهيا أصلا فوجوده للموت والقلق هو مرض حتى الموت فهو سجين حينه وليس أمامه سوى الموت . هذا التناهى والأجل المحدود هو الذى يضفى على القلق وجهه الفاجع .

وفى نظر هيدجر أن محاولة التعالى أو التسامى نحو الإله ، فهذا التسامى ليس للإله لأن الإله غير موجود لكنها حركات تتعالى إلى العالم إلى المستقبل وإلى الناس فنرى فكرة التعالى تفقد صفتها الدينية .

وبينما الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان وجود الهوه بين الذات وبينها فإننا نجدها تذم فيها المفاهيم الاجتماعية والعقائد والقيم لأنها تربط الانسان بالقلق والألم والحزن معان خطرة يعايشها الإنسان وتشكل سلوكه بها مما قد يعرض وجوده للخطر وبحكم ارتباطه بالعالم قد يتعرض للخطر أنها فلسفة تقلق علينا أنفسنا .

وفكرة الخطر التى يعايشها الإنسان بوجوده ويلتقى به فى خضم المغامرة هى منطق وجودى على أساس أننا وجدنا أنفسنا وقد ألقى بنا إلى العالم فعلينا أن نقبل وضعنا ونؤكد مصيرنا وفى وسع الإنسان أن يأخذ مصيره على عاتقه ويسميه هيدجر « القرار النهائى » وهو عند « كيركجارد » التكرار السرمدى .

إنها ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعرف التعريف الكامل بمجرد الاستناد إلى الصفات والخصائص المادية والاجتماعية .

والشخص الذى يعتبر أن حقيقة حياته تنحصر فى ثروته أو مهنته يعد نفسه كالآلة ولا يستحق اسم الإنسان .

ومن يضع نفسه ذاته فيما يسمى الخلق أو الشخصية يرتكب نفس الخطأ — فى نظر الوجودى — فكون الإنسان ذكيا غبيا ، جميلا ، أو شريرا تراه الوجودية أنة هـذا ليس من مميزات كيانه العميق ..

ويقول الإنسان الوجودى : أنا شىء غير صفاتى الخاصة فانا متميز عن هذه الصفات كما أتميز عن كل ماهو خارج عنى فأنا أحيا .

ما هو التصور الذى وضعه الوجودى السكثيب الملحد للانسان سوى قوله :

أنا لست الثروة .

أنا لست المهنة .

أنا لست الأخلاق .

أنا لست الشخصية .

إنما ماذا ؟

أنا أحيا .

بهذا الاعتبار يكون الإنسان الوجودى هو الإنسان الصفر أو إنسان تحت الصفر. الوجودى يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان غير أنه ينتهى إلى لا شىء إلى أنا أحيا .. وأحيا فقط .. مامعنى هذا ؟ ؟

بلا شك هذا اضطراب فى التكوين الفكرى واختلال فى التوازن الذى يوجد — عادة — بين غاية الفكر ووسائله .

وهذا الموقف السلبي الذى يقفه بعض الوجوديين من مفهوم الإنسان يجعلنا نميل بأن الوجودية تسلية يعمد اليها أساتذة لحقهم الملل من حياتهم المادية البحتة وبأنها لعب لفظى لمثقفين هيجهم التعمق فى دراساتهم ويصف هيرفى الوجوديين بقوله :

هم يزعمون أنهم هم يضعون الأسئلة الجوهرية التى لا جوهرى غيرها فيقولون :

لماذا أنا فى هذا الكون ؟

وما غاية هذا الوجود ؟

وهم لا يفطنون إلى أن هذه الأسئلة ليست جوهرية بالنسبة لهم إلا لأن وجودهم فى الحقيقة لا فائدة منه .

أن الوجوديين يذكرون الإنسان بتلك الكلاب الحالمة التى تقوم فيها فجأة وفى حالة قفز وجرى فردى رغبة فى أن تجرى وراء طرف ذنبها ، فالإنسان الصفر الوجودى أو الذى تحت الصفر واضح فى فلسفته أنها نقيجة هذيان وتبعث على الهذيان أيضا لأنها لا تحاول أن تعين الإنسان على فهم ذاته بعد أن يزرع فيه بذرة القلق .

موقف الإسلام من مشكلة فهم الذات :

أولا : يربط القرآن بين الصورة والحقيقة فى الإنسان ويهذب من شأن النظرة إليها فيقول :

« إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين .

فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » .

فالصورة الأولى : إنى خالق بشراً من طين . أى أنه مخلوق « من طين » والحقيقة : فإذا سويته ونفخت فيه من روحى أى أنه حرية لا يدين لأحد غير الله .

وارتباك الانسان فى فهم نفسه كان نتيجة رفعه على العوالم الأخرى المصورة بقوله تعالى : فقعوا له ساجدين .

لذلك راح يهذب من شأن النظرة التى قد لا تفهم على حقيقتها من وراء مغزى السجود .

فقال : « ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين .

ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع الأبصار والأفئدة » لمـــاذا ؟

« قليلا ما تشكرون » .

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يكرر هذا الدعاء فى سجوده : سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين .

ثم قال الله تعالى تقريرا فى آية التكريم :« ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » .

إذا فالانسان مخلوق وهو يحمل فى نفسه الاعتقاد بأنه مكرم ومفضل .

هذه العقيدة التى وقرت فى نفسه قرر القرآن انها تحمل الإنسان لأن يسجد شكرا لله ، ففهم الذات يعطى فى النهاية القرب إلى الله والشكر على نعمائه الممنوحة للإنسان .

فإذا كان الإنسان مخلوقا لله فلا يمكنه أن يظن أنه مساو لله فى أى وجه من الوجوه كما لا يستطيع هو نفسه أن يجرأ على مناهضة السلطان الإلهى فهو غير مستقل .

ألا إن روح الله التى نفخت فيه تفضله عن سائر المخلوقات وتفضله عليهم تهب له علاقة فريدة بخالقه .

مشكلات المصير والهدف :

إن الذين يذهبون مذهب سارتر فى فهم الوجودية يرددون معه نقدهم للوجودية المؤمنة وهو : أن أصحاب الإيمان يرفضون أن يسيروا قدماً فى هذه المغامرة حتى نهاية الطريق فإن وثبة الإيمان ذاتها التى يقدمون عليها هى فى حد ذاتها وهم خيال

وفى الواقع أن وراء الوثبة عدماً . والشجاعة التى يبديها الإنسان ليست سوى اعتراف بالعدم وتصريح صريح بأن بوادر الذات وغناها إنما هو فى داخل الذات .

وإنه لمن الأفضل لنا — فى نظر الوجودية الملحدة — وبدون نواح وبكاء ولف ودوران أن نعترف وأن نقر بأن الحياة شرك وفخ ولا أحد يستطيع أن ينجينا من الوقوع فى الفخ . إن الفصر هو السلبية الملحدة .

فمن خلال نقد الوجودية الملحدة للمؤمنة نلاحظ أن نقدهم سلبياً سخيفاً من حيث أنهم :

جعلوا وثبة الإيمان وهما وخيالا .

جعلوا الحياة شركا وفخا .

جعلوا الفصر الأكبر لديهم هو السلبية الملحدة .

وهذا يعطى من وجهة نظرنا أن ثمة مؤامرة للاستهزاء بالله وليست تعثرات فى الفكر . إنها محاولة مقصودة لقلب الأمور عن نصابها واختلال فى نسب الأحكام .

إنها . كما يرى هيدجر : أن الحياة محددة فى المكان والزمان . والإنسان جاء إلى هذا العالم بدون إرادته فكأنه قذف اليه قذفا .

ولا يشعر الإنسان فى هذا العالم أنه عالمه أو بيئته فهو غريب عنه لأنه لا جذور له تشده إلى الأرض — ولكن ليس له عالم أو بيت سوى هذا العالم .

فالحياة فى نظر « هيدجر » محدودة بالزمان والمكان .

وهل يمثل هذا التصور الوجودى للحياة مرض أولا ؟ ؟

يشير « هيدجر » إلى أن الحياة بهذه الصورة مفزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية هى الاتجاه نحو العدم ويعرب عن ذلك بقوله :

كلنا سنموت . وما سيتبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب لا تشكل ذاتا .

هيدجر لا يشير من قريب أو بعيد إلى استمرار الحياة أو الخلود بعد الموت .

من تصوير « هيدجر » للوجود والإنسان يمكن لنا الوقوف على سر قلقه .

١ — الحياة المحدودة بالزمان والمكان .

مثل هذه الحياة فى نظر هيدجر نزعة إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية : فى نظره هى الاتجاه نحو العدم .

٢ — العدم الذى يعنيه (هيدجر) هو الذى لا بعث له ولا حياة أخرى وراءه فيقول :

كلنا سنموت وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب لا تشمل ذاتنا .

هذه النظرة الوجودية لهيدجر — لا يخلط بينها وبين الطبيعيين أو بين الدهريين لمجرد اتفاقهم فى الإلحاد — لوجود فرق جوهرى بين الإلحاد الوجودى والإلحاد الدهرى أو الطبيعى وهذا الفرق هو :

أن الالحاد الطبيعى أو الدهرى : يريان فيه مصدر الأمن والطمأنينة وكأنهما يريان فيه كمال الوجود .

أما الالحاد الوجودى : فإنه يرى فيه قلقا وحيرة غريبة — وكما يقول « هيدجر » — ومثل هذا الوجود الموجه نحو الغربة لا يشعر

الإنسان فيه فيه أنه عالمه أو بيته فهو غريب عنه لا جذور له تشده إلى الأرض ليس له بيت سوى هذا العالم .

فالالحاد الوجودى ليس إلا صوتا ينادى بأمرين :

أولا : ينادى ببطلان المادية التى مسحت الإنسان ورفعت من شأن الإله وألغت المنهج الذاتى وألهت الإنسان عنه فضلا عن فهم ذاته .

ثانياً : ينادى بالثورة على وجود صورت معالمه المادية : بأنه وجود محدود بالزمان والمكان .

وأنه وجود موجه نحو العدم .

فالمحدودية المحاط بها الوجود ثم خضوعه لسيطرة الزمان والمكان وكلا من الوجود الخاضع للزمان ، والزمان المسيطر على الوجود ، مرتبطان بالعدم .

فالزمان : خاضع للعدم والتفسخ والانحلال .

والوجود بمعنى العدم هو : مصيره الوحيد .

هذا الوجود الذى صورت معالمه الوجودية مثير للفزع لو كان هو الصورة الحقيقية للحياة ولكان مفزعا مقلقا أيضا مصيرا لكل إنسان يرى نفسه أنه خلق على صورة الله ليس ذلك وحسب بل ونلقى

تعضيدا قويا فى الدين الإسلامى لكل من يثور على وجود حددت معالمه مادية بحتة لقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

وكقوله الرسول صلى الله عليه وسلم : لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء .

كذلك قدم حججا قوية تدمغ كل فكر إنسانى يخضع ذاته لسيطرة الحياة المادية كقوله تعالى :

« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم : من الظلمات إلى النور » والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم : من النور إلى الظلمات[1] .

« فهيدجر » لا يقرر ثنائية الوجود الزمانى . والوجود الزمانى : متحلل إلى لحظات متغير مرتبط بالعدم . الذى ليس بعده وجود يبعث الأمل فى الإنسان لذلك كان صوت « هيدجر » على حق عندما قرر : أن التفسخ والانحلال والوجود الموجه من أجل الموت يثير القلق ... وفى نفس الوقت تصبح الحقيقة الدينية وبما كشفته عن الزمنى والأبدى الصورة الحقيقية لمعنى الوجود والأمن : الأمن الإنسانى .

وتبقى التبعة على « هيدجر » لأنه حصر نفسه داخل التصوير

---

(١) البقرة ٢٥٧ .

المادى للوجود دون أن يمتد بنظره إلى التصوير الدينى لمعنى الوجود . وبالرغم من أنه ساخط على النظرة المادية إلى الوجود فإننا نراه أنه قد شايعها وقلدها فى هجر الدين .

فالوجود فى نظر الدين مكون من :

— وجود زمنى — الدنيا .

— وجود أبدى — الآخرة .

والموت فى نظر الدين هو النهاية الطبيعية للوجود الزمنى ومرحلة انتقال الوجود الأبدى وليست بعد ما محضا كما « تصور هيدجر »

ثم إنه لو كان الموت — كما يقول ليفهنا فى معلقا على هيدجر — نهاية كل إمكانية فلا يمكن أن يكون هو المصـــدر الذى يخرج منه الممكن .

— موريس جوتدباك : وحين نكتشف بلا أى شك أننا سنموت ... فهل اكتشافنا هذا هو مجرد حقيقة أنواع من الحق ؟ هل نستطيع أن نقول أن من طبيعتنا أن نكون كائنات مصنوعة للموت ؟

هل يمكن أن نقول إن جوهر الإنسان أن يكون متفناه ؟ هل يستطيع الإنسان أن يفكر فى مفهوم مأساة هذا التقض فى ذاته .

— جورج جيرفش : تفقد الفلسفة الوجودية فى هيدجر — وهو ليس مفكرا أمينا لكنه انتهازى بمجرد من الأخلاق — معلم الشكوك الفكرية — اخلاصها لأنها أصبحت مجرد أداة استخدمت بمهارة لتنتقل من الفلسفة الروسية التى بدأت بها لتكون فلسفة للنازى ..

وصورت لنا أية بليغة أولئك الذين يتحللون من تبعاتهم الدينية وما يتبع ذلك من أخلاد إلى الأرض وقلق مضن .

قال تعالى : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا .

فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين .

ولو شئنا لرفعناه بها . ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه .

فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث .

ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون . ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون »[١] .

وتشير الآية إلى :

أولا : أن كيفية الحياة فى هذه تتأثر كثيراً بالاعتقاد فى حياة أخرى بعد الموت .

(١) الأعراف الآية ١٧٥ — ١٧٧ .

فإن الاعتقاد بأن الإنسان فى هذه الحياة الدنيا إنما يعد لحياة الأخرى بعد ما يصبوا إليها الإنسان ويعمل لها على ضوء مثله العليا .

ثانيا : أن الاعتقاد بالحياة بعد الموت يزود الإنسان بالأمل والطمأنينة والسلام إزاء الموت إلا أنه يدرك أنه مسافر من عالم إلى آخر وأنه فى رعاية رب غفور رحيم .

ثالثاً : أن الحياة فى هذه الدنيا لا تكون زنقة عمياء حيث ترتطم آمال الإنسان بنهاية مغلقة فالانتحار يصبح من الأمور الطبيعية بالنسبة للملحد الذى يفقد أمله أو يخسر ثروته أما المؤمن بالآخرة فإنه يأبى الانتحار ،

فما على الإنسان الذى يغار على سعادته ويسعى لها إلا أن يرى أهمية الاعتقاد بالحياة بعد الموت لهذه الحياة ذاتها .

ثالثاً : الوجودية الملحدة فى ديارها : —

لم تكد الفلسفة الوجودية تقوم حتى انصبت عليها صواعق من جانبين متناقضين : جانب متدين الكنهسة ، جانب ملحد : الماركسية .

يصبغ سارتر هذه الانتقادات التى وجهها الماركسيون والشيوعيون إليها فيقول :

فيتهمونها بأنها تؤدى إلى فلسفة ليست سوى مظهر للروح البرجوازى لأن التأمل ترف ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزى الإنسان وتظهر فى كل مكان ما هو قذر ومريب ولزج وبالتالى فإننا نهمل الناحية النيرة من طبيعة الإنسان فى نواحيها الجمالية الضاحكة .

فمن هنا وهناك ابتعدنا عن التضامن البشرى وعزلنا الإنسان عن العالم فى وجوده الفردى وفى النهاية يعتبر الماركسيون أن الوجودية مرض دب فى الشعور البرجـــــــوازى ويرون فيها آخر انحلال ذلك الشعور .

كذلك يصوغ سارتر نقد الكنيسة ضد الوجودية فيقول :

أما من الناحية المسيحية فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة فى الأبدية فتبقى بعد ذلك العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم أخيرا إنها .

مذهب الغموض والظلام .

— أنها لا تؤمن بأى قانون على .

ويقول نافيل مفكر يساوى فى نقد الوجودية وذلك من خلال مناقشاته لسارتر فيقول :

إن الحرية والمثالية اللتين تنادى بهما تتلخصان فى إهمال الأشياء إهمالا متعسفا وليس عالم الطبيعة ولا عالم الأحياء فى نظرك من ظروف الحياة الإنسانية ولا مصدرا لتكييفها .. وهذا رغم أن الإنسان فى الطبيعة وأنه خاضع لتأثير التاريخ .. إلا أن هناك قوانين تسير عليها أفعال الإنسان كما أن ثمت قوانين لكل موضوع يدرسه العلم [١] .

ويقول مونان أن الفيلسوف الوجودى ، إذ يقبع فى داخل الإنسان لكى يثبت الكون من هناك يسد على نفسه كل السبل التى يستطيع منها إثبات شىء أيا كان ، وإن الحرية التى يريدها سارتر للتخلص من العالم والمؤثرات هى كتخلص النعامة من الصياد ، فإن هذه الحرية مصدرها إرادة تجاهل الأسباب المؤثرة .

وتتفق الماركسية والمسيحية : على أنها أداة انحطاط شبيهة بطريقة النازيين فى معسكرات الاعتقال كذلك يرون أن الوجودية تمثل الحالة

---

(١) الوجودية : ديدميه انزيو : ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة الكاتب المصرى م ٤ عدد ٣ .

العقلية التى تتقدم ظهور الفاشية منذرة بها ويؤيدون وجهة نظرهم بأمرين .

الأمر الأول : انضمام الفليسوف الوجودى الألمانى « هيدجر » لحزب هتلر .

الأمر الثانى : وصفهم « مالرو » وهو كاتب روائى فرنسى بأنه ليس إلا فاشيا يجهل حقيقة نفسه .

ويصمون سارتر ومدرسته « باتحاد شركات سارتر وأصحابه » ويعتبرونها وسيلة خفية يريد أصحابها الوصول إلى احتكار الأدب والفلسفة .

من الحوادث التى تقع تبعاتها على الوجودية والتى وقعت فى فرنسا مثل : ما ذكره سارتر نفسه أن سيدة حدثونى عنها مؤخراً كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها . « آسفة » أظن أننى أتصرف كالوجوديين .

فالوجودية والقباحة — فى عرف السيدة — شىء واحد .

وحوادث الانتحار التى وقعت فى فرنسا كان دافعها معتقد وجودى وحوادث الانحراف الجنسى كانت ترتد فى النهاية إلى الميول الوجودية كان أحد التلاميذ فى مدرسة ثانوية قتل أمه صرح هذا الابن أمام قاضى التحقيق قائلا :

أخذت ميولى عن فلسفة خطرة لأنى تمثلتها تمثيلا غريبا ، والفلسفة الوجودية قد بدت لى أنها الحقيقة الوحيدة .. إنها جنون اليأس .. كل ما يسعى الإنسان وراءه ينتهى إلى لا شيء .

وهناك مافهمته وهو أن الإنسان يشاهد أنه يحيا . وهو غريب بالنسبة لكل مايقع فى العالم الخارجى[1] .

وعند ذلك علق الأطباء النفسيون على هذه الحادثة بقولهم :

— إن الوجودية جو ملائم للأعمال الخطرة .

من هنا يقرر أهل الجد من الناس : أنها تجرد الإنسان من كل ثقة فى الحياة . وأهل العمل من الناس يقولون : إنها تهدم كل أساس ثابت يقوم على العمل .

وفى النهاية يتفقون على أنها :

— لا يمكن أن تكون أساسا للحياة لأنها تذهب إلى أن ليس ثم معنى للحياة ولا للكون وإن كل إيمان فهو قرار ذاتى يتخذه الإنسان حرا وليس له ضمان دينى ولا جماعى .

هذا مافعلته الوجودية الملحدة فى ديارها وأنها كانت مثار السخط

---

(١) نفس المرجع .

عليها من جوانب مختلفة فقد ثار عليها المتدين وثار عليها الماركسى الملحد .

رابعا — أما بعد فطريقنا الإسلام مكوناته للشخصية الإنسانية :

أولا — عقيدة الوحدانية وأثرها فى السلوك والنفس :

تبدأ الدعوة الإسلامية رسالتها بالدعوة إلى الوحدانية وتنزيه الله وأن على المسلم واجب الإيمان بها وعبادته وحده .

ويترتب على هذا الواجب العقدى عدة أشياء منها :

— معقولية الوجود فلا عبث ولا صدفة كما قررت الوجودية من قبل .

وتصبح القوانين بالتالى ذات معقولية فى نظر الإيمان ونظر المؤمن لأن الإيمان بالله يتبعه البحث عما صدر عن الله من قوانين .

إذن فالإيمان بالله وحده يعنى الإيمان بالنظام فى الكون ويعنى الخضوع لإرادة الله فى الكون فلا فوضى فى حياة الناس ولا اضطراب إذا عمل الإنسان على ضوء نواميس الله فى الكون ثم إن عبادة الله وحده توحد بين البشر جميعا وتربط فيما بينهم وهذا رمز إلى المساواة والحرية . إذن فالإسلام والرسالة الإسلامية المؤسسة على عبادة الله وحده رسالة تحرير الإنسان .

وإقرارهم بأن الله خالقهم وخضوعهم لعبادته يعطى فى النهاية المعنى السامى للإخاء ثم فى النهاية يكون الإيمان بالله وحده سبيل الطمأنينة فى النفوس وتدعيم السلام والاستقرار فى عواصف السكون وتقلباته قال تعالى :

« الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب(١) » .

فما أحوج البشرية إلى الإيمان بالله وحده وضمان الرخاء والنظام والحرية والإخاء والمساواة والسلام المنبثق عن هذا الإيمان للانسانية جمعاء .

ثانيا — مكانة الإنسان ومسئوليته :

يعطى الإسلام الإنسان مكانة فى هذه الدنيا بأنه مكرم وسيد المخلوقات ومنحه هذه الخصائص وحرية الإرادة غير أن هذه الحرية تقابلها مسئولية فهو حر فى أن يكون خليفة الله أو يرتد فيسقط فى الهاوية .

وحكمة الله لا تكتفى بمنح الإنسان العقل وقابلية العلم فقط بل

---

(١) سورة الرعد : ٢٨

أرسلت الرسل ليرفعوا من شأن اختيار الإنسان لتكون بقدمه قدرة التمييز بين الخير والشر .

قال تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا [1] »

قال تعالى : « يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين [2] » .

ثالثاً . من العقائد الأساسية كذلك فى الإسلام والتى حملها الأنبياء . تعريف الناس بأن حياتهم فى هذه الدنيا لا تنتهى عند الموت بل هناك حياة أخرى بعد ذلك وهذا على خلاف ما يذهب الوجودى الملحد . والاعتقاد فى ذلك يزرع الأمل المقترن بالعمل والعمل الصالح لنفسه ولأمته وللانسانية جمعاء .

رابعا : تمتاز رسالة الإسلام بالشمول والتوحيد لطبيعة الإنسان الواحد . فالشمول القرآنى يتناول الوجود كله زمانيا ومكانيا .

وتشريعه يربط بين المادة والروح بين الإيمان والعقل وبين الدين والدنيا وبين الفكر والعمل .

---

(١) سورة المائدة : ٣ .

(٢) سورة يونس : ٥٧ .

وهو يرفض ونرفض معه كل فلسفات تعنى بالمادة وتهمل الروح أو تعنى بالروح وتهمل المادة أو الفلسفة التى تنكر التمتع المعقول بالطيبات .

فالإسلام يوحد وينظم ذات الفرد الواحد كما يوحد وينظم أفراد المجتمع الواحد كما يربط بين بنى الإسلام جميعا ويربط بين الإنسان والوجود وبين الوجود وخالق الوجود

خامسا : الدين الإسلامى دين عملى لا يكتفى بإعطاء الإنسان القواعد النظرية الكلية فى الحياة فحسب بل إنه يربى الإنسان بصورة عملية[1] .

ففيه التشريعات التى تساعد على ضبط النفس والأخلاق الفاضلة مثل :

الصلاة والصيام . والزكاة . والحج .

قال تعالى : « والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر[2] » .

---

(١) مجلة جوهر الإسلام السنة الأولى عـــدد ٦ مقال الإنسانية والإسلام

(٢) سورة العصر .

وفيه ما يساعد على الروابط الاجتماعية من مستوى الأسرة فترقى بها إلى مستوى العالمية وفى هذا ما يرشح الإسلام للخلود والأمن .

قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » .

دكتور محمد إبراهيم الفيومى

فهرست

الموضوع — الصفحة

كتب للمؤلف

أولا — دراسات فى الفلسفة والفكر الإسلامى :

١ — القلق الإنسانى — الطبعة الثالثة — الناشر الأنجلو المصرية ط ٩، سنة ١٩٧٥ .

٢ — الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر — الطبعة الأولى — الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

٣ — فى الفكر الدينى الجاهلى (قبل الإسلام) — الطبعة الثالثة ، دار المعارف المصرية سنة ١٩٨٣ ، ط ١ عالم الكتب ١٩٧٩ ، وط ٢ دار القلم — الكويت سنة ١٩٨٠ .

٤ — ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الطبعة الأولى ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٠ .

٥ — رسالة فى الحوار الفكرى بين الإسلام والحضارة — عالم الكتب سنة ١٩٨٢ .

٦ — الوجودية فلسفة الوهم الإنسانى ، الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢ .

ثانيا — دراسات فى الاجتماع :

٧ — مقدمة فى علم الاجتماع الدينى — الناشر مكتبة الأزهر سنة ١٩٧٤ .

٨ — قضايا فى الاجتماع الإسلامى — الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

ثالثا — دراسات فى الشخصيات :

٩ — الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل — الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦

١٠ — ابن باجه : فيلسوف مغترب .. نشر فى مجلة الأزهر سنة ١٤٠٢ هـ

١١ — النزعة العقلية عند الأمام الشافعى .. نشر بعضه فى مجلة الوعى الإسلامى الكويت ١٣٩٧ هـ — والآخر فى منبر الإسلام ١٣٩٩ هـ . القاهرة .

تحت الطبع . أزمة العقل العربى . .

